

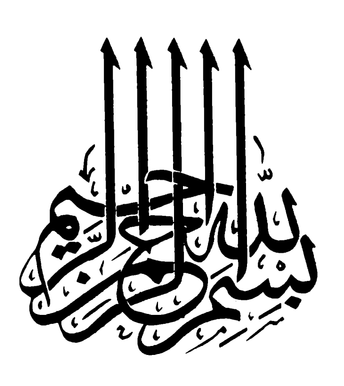
تحقيق في الدين والميتافيزيقيا

قراءة في الالتباس المصطنع

سلطان بن عواد البنوي

تحقيق في الدين والميتافيزيقيا

قراءة في الالتباس المصطنع



تحقيق في الدين والميتافيزيقيا

قراءة في الالتباس المصطنع

كتبه

سلطان بن عواد البنوي



تحقيق في الدين والميتافيزيقيا

قراءة في الالتباس المصطنع

سلطان بن عواد البنوي

الطبعة الأولى
١٤٤٠هـ/٢٠١٩م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية - الخبر
eyadmousa@gmail.com

الإهداء

إلى شيخنا بشير الشيخي

هذا الكتاب من ثمار غرسك

شكر وتقدير

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيِّدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تَبِعهم بإحسان إلى يوم الدين، **وبعد**..

فإني أشكر الله تعالى، حيث أتاح لي إنجاز هذا البحث بفضله، فله الحمد أوَّلًا وآخِرًا.

ثم أشكر الشيخ كمال المرزوقي، والدكتور عبد الله الشهري، فقد صبرا على أسئلتي وإشكالاتي ومناقشاتي، ولم يدَّخرا جهدًا في مساعدتي بآرائهما ونصائحهما، وأشكر الصديقين سفيان ناصر الله، ورضا زيدان، على ملاحظاتهما وتساؤلاتهما على مُسَوَّدة هذا البحث.

وأسأل الله ﷻ أن يجعل هذا العمل خالصًا له وحده، لا شريك له.

«الإسناد من الدين، ولولا الإسناد
لقال من شاء ما شاء»

عبد الله بن المبارك

المحتويات

الموضوع	الصفحة

مدخل

رغم طغيان الجدل والحوارات بشأن قدرات العلم المعاصر وتأثيره على مفاصل الحياة، وطغيان الآلة والتقنية، والحديث عن الإمكان الإنساني؛ لخلق الوعي فيها على حوارات عصرنا الحالي، يبقى السؤال الديني الجذر والأصل لفهم كثير من المشكلات الفلسفية، والمعضلات الاجتماعية، وما ينتج عنها؛ بل لفهم ما هو إنساني، وما هو غير ذلك، ولعل أبرز تلك المشكلات الفلسفية التي صعدت على المستوى العالمي ما أصبح مصطلحًا عليه بموجة (الإلحاد الجديد)، وبغض النظر عن سماته وميزاته عن غيره من تشكلات الملحد على مسارات التاريخ المختلفة، فإنه يبقى أيضًا ظاهرة تاريخية؛ بما أن العقل الإنساني تاريخي هو الآخر.

لذا، فإن فَهْم الحيثيات التاريخية التي هيَّأت لظهوره

يقرّبنا كثيرًا من فهم الظاهرة الإلحادية دون اصطناع مسار لاإنساني يبعدنا عن طبيعته، وكيفية نشوئه، وإدراك مآل الوعي لإنسان هذا العصر، فإن الإنسان الحديث ليس بِدْعًا من التاريخ، ولا اختراعًا من الزمن، إنه نتاج الجدل المعرفي بين ذاكرته ونسيانه، والظروف السياقية التي يفعل وينفعل فيها، فنحن هنا نعيد القراءة لذلك السؤال الديني على ضوء هذه الذاكرة المنسيّة، محاولين فهم تلك الثقوب والثغرات التي انسكبت منها الذاكرة، وانساب عبرها النسيان، إن القراءة على حرف الذاكرة سؤال أنثروبولوجي[1] عن الأصول التي

---

(١) «إن الأنثروبولوجي لا يقصر نفسه على دراسة أي مجموعة معيّنة من الناس، أو أي حقبة من الحقب التاريخية؛ بل إننا نجده ـ على العكس من ذلك ـ يهتم بالأشكال الأولى للإنسان وسلوكه بنفس درجة اهتمامه بالأشكال المعاصرة، إذ يدرس كلًّا من التطور البنائي للبشرية، ونمو الحضارات من أقدم الأشكال التي وصلتنا عنها؛ أي: سجلات أو بقايا، كذلك يوجّه الأنثروبولوجي اهتمامًا خاصًّا إلى الدراسات المقارنة في سياق اهتمامه بالجماعات والحضارات الإنسانية المعاصرة. وهو يحاول ـ في أحد فروع الدراسة الأنثروبولوجية ـ كشف وتوصيف المعايير الفيزيقية التي تميز الجنس البشري عن سائر الكائنات الحية الأخرى، وكذلك تلك المعايير تصلح للتمييز بين الأنواع العديدة داخل الأسرة البشرية نفسها» (مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا) مجموعة مؤلفين، منشور على شبكة الإنترنت (ص١٨ ـ ١٩).
والمراد من ذلك أن الذاكرة الدينية لا تنبغي دراستها في أفق الجدل الفلسفي بين المادية والمثالية، بل عبر أثرها في الجماعة الإنسانية وفحص تحمّل جنس الإنسان لها، لا أن هذه الجماعة هي التي تنتج الدين، بل هو في أصله تعليم، ويستحيل إنتاجه إنسانيًا، وسيتضح ذلك مع الدراسة بإذن الله.

حصل بها الالتباس، وبدأ منها الاصطناع الفلسفي الذي ألبس الدين لباسًا ميتافيزيقيًّا، وألبس الميتافيزيقيا لباسًا دينيًّا، فكثير من الباحثين في الإشكالات الفلسفية وتاريخها على المستويين، الديني والإلحادي، باختلاف درجاتهم ودركاتهم، يخلطون بين مفهوم الدين، ومفهوم الميتافيزيقيا، ويتعاملون معهما دون تدقيق، وتفريق يحقق التمايز بين ما يستند في أصله إلى حقيقة مُسنَدة ومتداولة تاريخيًّا، وما ترجع إلى إحالة إدراكية[1] لا تستطيع بمفردها تجاوز الظرف التاريخي الذي توجد فيه؛ لذا يفهمون الرفض الموجّه ضد الميتافيزيقيا بوصفه إلحادًا ضد الدين؛ لأن الميتافيزيقيا محاولة اصطناع وتعيين إحالي للذاكرة الإنسانية، بخلاف الدين الذي يستمد

---

(١) يقول جون لاينز في سياق حديثه عن المفهوم التقليدي للإحالة: «إن العلاقة القائمة بين الأسماء والمسميات هي علاقة إحالة؛ فالأسماء تحيل إلى المسميات.. ولكننا نجد لاينز يصرح مؤخرًا وهو يتحدث عن طبيعة الإحالة بقوله: إن المتكلم هو الذي يحيل (باستعماله لتعبير مناسب)؛ أي: أنه يُحمّل التعبير وظيفة إحالية عند قيامه بعملية إحالة.. ويجد هذا المفهوم للإحالة دعمًا في قول ستروسن بأن الإحالة ليست شيئًا يقوم به تعبير ما، ولكنها شيء يمكن أن يحيل عليه شخص ما باستعماله تعبيرًا معيّنًا» براون ويول، تحليل الخطاب، ترجمة: د. محمد لطفي الزليطني، د. منير التريكي، جامعة الملك سعود، (١٩٩٧م - ١٤١٨هـ) (ص٣٦). فعندما نقول: «إحالة إدراكية»، نفترض أولًا عدم الفصل بين اللغة والفكر (وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله)، ومن ثمّ المحاولات الفلسفية لتأسيس ربط بين أسماء الأعلام والضمائر والإشاريات (أي: الوعي عمومًا) وبين شيء خارجي.

حقيقته من إرث النبوة والرسالة. إن هذا الفهم المُلتبس بينهما يضج بالمحاولات الفلسفية المتكررة عبر التاريخ؛ لاصطناع ذاكرة زائفة وَلَجَت منها الموجة الجديدة للإلحاد دون وعي بطبيعة الإشكالات التي تثيرها هذه الذاكرة المصطنعة؛ فإن أحد سمات هذا الاصطناع الفلسفي للذاكرة أنه حتى يتم فعله ويكتمل نموذجه الاشتباهي بين الميتافيزيقيا والدين فإنه يخلق تماهيًا بينهما، حتى يستطيع أرباب التفلسف استحداث ذاكرة إنسانية تصطنع لهم الإلٰه الميتافيزيقي الذي يريدونه بعيدًا عن الإلٰه الديني الذي علّم الإنسان ما لم يكن يعلم، فهداه بتعليمه إياه سواء السبيل[1]، وعلى ضوء هذه الذاكرة

---

(١) المقصود بذلك هو إلٰه الفلاسفة الذي حاولوا منذ قرون البرهنة على وجوده، بخلاف «الإلٰه الديني»؛ فالمراد به إلٰه الأنبياء. يقول الإمام الطبري ﵀ في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣]: «الصواب في معنى ذلك: أفرأيت يا محمد من اتخذ معبوده هواه، فيعبد ما هوِيَ من شيء دون إلٰه الحقّ الذي له الألوهة من كلّ شيء؛ لأن ذلك هو الظاهر من معناه دون غيره». ويقول ابن عاشور ﵀ أيضًا في تفسيره للآية السابقة: «و(إلٰهه) يجوز أن يكون أُطلق على ما يلازم طاعته، حتى كأنه معبود، فيكون هذا الإطلاق بطريقة التشبيه البليغ؛ أي: اتخذ هواه كإله له لا يخالف له أمرًا. ويجوز أن يبقى (إلٰهه) على الحقيقة، ويكون (هواه) بمعنى مَهْوِيّهُ؛ أي: عبد إلٰهًا؛ لأنه يحب أن يعبده؛ يعني: الذين اتخذوا الأصنام آلهة لا يقلعون عن عبادتها؛ لأنهم أحبوها؛ أي: أَلِفوها وتعلقت قلوبهم بعبادتها؛ كقوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ ۚ﴾ [البقرة: ٩٣]»، وكما تلاحظ أيها القارئ، فإن التقسيم أعلاه بين إلٰه =

المصطنعة تحاول تلك التشكُّلات الملحدة التي لم تفرّق بين عِبْء/إرث الحقيقة، واصطناع الإحالة - فضلًا عن عدم قدرتها على التفريق بين مفهومَي الدين والميتافيزيقيا - نقض ذاتها عبر تدمير تلك الذاكرة المصطنعة التي أوجدت الإلٰه الميتافيزيقي، متوهمة بذلك أنها تنقض الحقيقة التي توارثتها المجتمعات على مر الزمن، هذا البؤس المعرفي الدائر بين الاصطناع الفلسفي من جهة، ونقض المصطنع من جهة أخرى، ليس سوى أمارة على امتناع قيام سياق إنساني واعٍ، دون تعليم من خارجه؛ لأنه حتى تتشكل ذاكرة ميتافيزيقية يلزم أن يقف النقض المتبادل على علَّة[1] يُسلّم بها كِلا

= ميتافيزيقي، والإلٰه الحق، يرجع إلى الفرق بين من اتخذ أهواءه معبودًا من دون الله تعالى.

ولا ينبغي الخلط بين مفهوم الغيب، ومفهوم الميتافيزيقيا، فمن أهم الفروق بينهما أن الغيبيات يمكن الإحساس بها، بخلاف الميتافيزيقيا، فلا يمكن الإحساس به من أي وجه كان، وسيأتي مزيد إيضاح لاحقًا بإذن الله، انظر أصل هذا الفرق في كتاب درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤١١هـ) (٥/ ١٧٢).

(١) يقول محمد علي التهانوي في مادة: (العلة) من كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان (ص١٢٠٩): «ومنها ما يُسمَّى علّة عقلية، وهي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج إليه الشيء، إمّا في ماهيته؛ كالمادة والصورة، أو في وجوده؛ كالغاية والفاعل والموضوع، وذلك الشيء المحتاج يُسمّى معلولًا.. ثم العلّة على قسمين: علّة تامة، وتسمى مستقلة أيضًا، وعلّة غير تامة، وتسمى علة ناقصة. فالعلّة التامة عبارة عن جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته ووجوده..»، ويقول سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد، =

الطرفين، ثم يُبنى عليها غيرها من المعلولات، بما أن الغرض من هذا التنظير الميتافيزيقي هو البرهنة التي يتماهى معها الإلٰه الميتافيزيقي، فيشكّل هذا التماهي بين التركيب الإنساني للبرهان من جهة، والتعيين البرهاني للإلٰه الميتافيزيقي من جهة أخرى، البنيةَ الصلبة التي تُبنى عليها الذاكرة المصطنعة، وبما أن علّة العلل في مباحث ما وراء الطبيعة هو الإلٰه الميتافيزيقي الذي يحاول أرباب التفلسف تعليله دون حاجة إلى إرشاد منه، فإن هذا الإلٰه بدوره بحاجة إلى تعليل، وإلا وقع في نقض ذاتي - دور قبلي[1] - يمنع قيام ذاكرة تاريخية يتداولها الناس عبر التاريخ، إذ إمكان ذاكرة ميتافيزيقية مبنية على اصطناع علِّي لوجوده يلزم عنه ألا يبقى الفعل التاريخي للإنسان في إطار سياق إنساني يقبل

= المكتبة الأزهرية للتراث (٢/ ٥٧): «من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية»؛ أي: أن مبحث العلّة يتبع في تقريره الفلسفي تقرير مسألة الماهية التي تلحق بدورها مبحث الهوية، فتقرير العلّة راجع بالأصل إلى مبحث الهوية في فلسفة العقل، ولذلك يقول التهانوي في كشافه (ص١٤٢٤): «واعلم أيضًا أن الماهية والذات والحقيقة معقولات ثانية؛ لأنها عوارض تلحق المعقولات الأولى من حيث هي في العقل».

(١) هناك فرق بين الدور القبلي والدور الاقتراني؛ فالأول ممتنع، بخلاف الثاني، فـ«الدور القبلي دَوْر في العلل والفاعلين، فلا يجوز أن يكون كلٌّ من الشيئين فاعلًا للآخر، وأما الدور الاقتراني فهو دور في الشروط وما يشبهها من المتضايفات والمتلازمات؛ كعلاقة الأبوة بالبنوة». ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة (ص٢٥٧).

الأرخنة، إذ العقل الإنساني الذي لا يقبل التأريخ ـ لاكتفائه بذاته ميتافيزيقيًّا ـ ليس إلا عدمًا، حسب لغة الإنسان العادي[1]، ويمتنع أن يكون العدم علّة تسبب الوعي والعقل، وأحد سمات الميتافيزيقيا أنه لا يمكن الإحساس بمفاهيمها مطلقًا[2]. وما هذه سِمَته لا يمكن أرخنته، فذاكرة التاريخ محايثة للفعل والممارسة، وليست مفارقة عنهما، ولا مشتقة منهما، ولا يلزم من ذلك أنسنة الإله الديني[3]؛ لأن الأنسنة مفهوم ميتافيزيقي يغلق عالمه بعلل ذاتية، بما أنها تزعم إمكان التعلم الذاتي الذي يفرض بدوره لغة خاصة تسبب إيجاد

---

(١) لأن اللغة التي يتعلمها الإنسان العادي في طور نموّه داخل مجتمع معين تختلف عن لغة الفيلسوف، ذات البعد الميتافيزيقي من حيث قيامها على التواصل والتداول الاجتماعي، لا تعيين العلّل.

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤١١هـ) (٥/ ١٧٢).

(٣) المراد بذلك أن الإنسان ابتكر مفهوم الإله، ووصفه بما يتصف به داخل ثقافته؛ أي: أنه منتج ثقافي إنساني، تعالى الله ﷻ عن ذلك.
«الأنسنة تدعو إلى التعريف بالإنسان كأعلى قيمة في الوجود، وهدفها هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية. .
وإذا اتخذنا التاريخ مثالًا نجد أن الأنسنيين يرونه مسارًا غير محسوم قيد التكوين، لا يزال مفتوحًا على حضور الناشئ والمتمرد وغير المستكشف. .كما أنهم يرون أن الإنسان هو صانع التاريخ، ومن ثم فهو قادر على اكتناهه عقليًّا وثقافيًّا، ولذلك فإن معيار التقويم هو الإنسان»، سمير الخليل، «دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي» (دار الكتب العلمية) (ص٤٨ ـ ٤٩).

مفهوم الإلٰه، فيصبح ما تبرهن الذات عبر لغتها الخاصة على ألوهيته إلهًا، وما لم تبرهن عليه فلا، فحينها ما قيمة ألوهية ذلك الإلٰه إذا كان مرهونًا باللغة الخاصة التي تفرضها الذات الفلسفية التي لا تستطيع التفريق بين برهنة سليمة، وأخرى غير سليمة، فهذه الذات تتغير إحالاتها الإدراكية بحسب السياق التاريخي الذي يحتويها، وهنا فرق غاية في الأهمية بين الإلٰه الميتافيزيقي والإلٰه الديني، وهو أن الله تعالى لا يمكن الشك فيه، بخلاف إلٰه الفلاسفة الذي يضطرون للبرهنة على وجوده[1]. إن الفرق دقيق، لكنه في غاية الخطورة والأهمية، وقد يُعترض على ما سبق بأن مفهوم الدور القبلي مفهوم ميتافيزيقي، فكما أنه لا يمكن نقد الفلسفة دون تفلسف، فكذلك الأمر مع الميتافيزيقيا، أو قد يُعترض على ذلك بأن هذا التقرير يؤدي إلى النسبية والعبث، أو قد يُعترض بأن ذلك يجعل التاريخ مسببًا وعلّة لفهم الإنسان لذاته فيقع في تاريخانية لا يستطيع تجاوزها[2]، وهذه

---

(١) قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ۝١٠ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ۝١١﴾ [إبراهيم: ١٠ ـ ١١].

(٢) يقول البعض: «التاريخية شيء، والتاريخانية شيء آخر. الأولى طريقة للبحث، في حين الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى =

الاعتراضات وغيرها ليست سوى أثر من آثار الخلط الذي حصل بين الدين والميتافيزيقيا، ونسيان الفرق بينهما، وسنجيب عن هذه الاعتراضات لاحقًا بإذن الله.

لقد حاول الفلاسفة ـ على اختلاف بيئاتهم، وتنوع أنساقهم ـ بناء مفهوم للعقل الإنساني مستقل عن الإرث الديني للحقيقة وما يلازمه من شروط لا تنفك عنه، وأيضًا الآليات التي شكّلت بفضل ذلك العِبْء والإرث الديني الذاكرةَ الإنسانيةَ عبر التاريخ، لذا فإن فهم معنى العقل الذي يحوي فعل التذكُّر وانفعال النسيان مقدمة مهمة لفهم الفروق الدقيقة بين الدين والميتافيزيقيا وأثرها على فهم الإنسان لدوره في الحياة، ومن ثم فَهْم محاولات الأنساق الفلسفية

= الأحكام الأخلاقية، تؤلّه التاريخ في شخص، أو دولة، أو طبقة، أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد، فهي بالتالي التربة التي تنبت كل أشكال الطغيان والتعصب، لكن هذه المقولات توجد كليًا أو جزئيًا عند رجال الدين، وعند الديمقراطيين، عند أتباع ماركس، وأتباع كونت، ودوركهيم. إذا قبِلنا أنها تحدد حقًّا التاريخانية، وإذا اعترفنا بقدر ما في مدارس شتى، قُلنا ضمنيًا: إن التاريخية كمنهج بحثي تؤدي حتمًا إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي. هل هذا صحيح؟ نستطيع أن نقرّر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو العامل المؤثّر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط، ولكنه غامض»، عبد الله العروي في كتابه «مفهوم التاريخ» (المركز الثقافي العربي) (ص٣٤٨ ـ ٣٤٩). طبعًا، ينبغي التنبيه أنه لا يصح اعتبار المنهج التاريخي يؤدي حتمًا إلى التاريخانية، أو أن التاريخ هو الفاعل المؤثر بمفرده، وسيتبين ذلك في الصفحات القادمة بإذن الله.

التي أحدثت تلك الذاكرة المصطنعة حتى ماهت بينهما، إن المتأمل لمسارات التفلسف على جميع مستوياته المعرفية يدرك أن الغرض الأوليّ للباحث الميتافيزيقي هو تعيين العلّل المسببة؛ بغية إكمال نسقه النظري، ولا تتم هذه الأنساق دون بناء معنًى للعقل على أسس ميتافيزيقية صلبة بحسبه، وإن القارئ في تاريخ الفلسفة ـ قديمًا وحديثًا ـ بفلسفتيها المثالية والمادية يدرك بعد فحص وتأمل بعض المضمرات التي تشترك فيها تلك الفلسفات، رغم كل المزاعم المتعارضة بينهما، لذا سنحاول معالجة بعض المفاهيم والتصورات المضمرة التي رسّخت هذا التخليط والتلبيس عبر التاريخ، والظروف التي أدت إلى نسيان الفروق، وتدور هذه المضمرات ـ التي شكّلت بنية التفلسف تاريخيًّا ـ على عدة محاور؛ أهمّها: مفهوم الذات، الذي يُقيم عليه الفلاسفة قصورهم الميتافيزيقية، ونظرياتهم المعرفية، وخلطهم بين مفهومَي الإحالة والحقيقة، ودمجهما في مفهوم واحد، وإساءة الفهم لمعنى الفطرة، وتلبيسها بمفاهيم أخرى، وغير ذلك من الإشكالات التي سنعالجها في هذه الدراسة بإذن الله.

إن المتأمل في مسيرة الفكر الإسلامي، بعد ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، يدرك أنها كانت تهيئة لتكوّن إشكالية العلاقة بين العقل والنقل؛ لذا فإن الفترة التاريخية التي تلت ترجمة الفلسفة اليونانية كانت استحداثًا

لمشاريع فكرية، ونماذج معرفية للإجابة عن أسئلتها، والجمع بينهما، فإن نمو مفهوم أو إشكال ما تاريخيًّا شرط لفهمه، وإدراك لوازمه، وكان من أبرز هذه المشاريع المشروع الفكري لفيلسوف قرطبة ابن رشد، في كتابه «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» فقد اهتم وركز على إمكان الجمع بين الشريعة والفلسفة، فابتكر مفهوم الحقيقة المزدوجة، فبحسب ابن رشد هناك حقيقة فلسفية، وحقيقة أخرى شرعية، من دون أن تكون هاتان الحقيقتان متعارضتين، إذ تمييز المجال العقلي عن المجال الإيماني أوجد عالَمين لا يخضع أي منهما للآخر، فما يريده الله من الإنسان منفصل تمامًا عن إرادة الإنسان المستقلة بنفسها؛ بل المساوية للإرادة الإلٰهية في مجالها الإنساني، بحسب ابن رشد، ونرى أيضًا من أبرز تلك المشاريع الفكرية التي أحدثت جدلًا واسعًا أطروحة شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، فقد وصل إلى تقرير مفاهيم مختلفة، من أهمها مركزية مفهوم القطعية في درء التعارض بين العقل والنقل، فإنْ كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيًّا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان دليلًا سمعيًّا أو دليلًا عقليًّا؛ فإن الظن لا يرفع اليقين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ غيّر مفهوم الدليل من العلاقة بين دليل عقلي

ودليل نقلي، إلى علاقة بين دليل شرعي ودليل بدعي، وغيرها من المشاريع الفكرية التي يمكن فهمها وتبريرها وَفق تلك الفترة التاريخية، إذ تعاملوا معها بوصفها معضلة متداولة في حينها، وإننا نرى أن التركيز عليها أفضى إلى نسيان الفارق بينهما، أو تستره خلف هذه المحاولات التمييزية بين العقل والنقل، أو الفلسفة والشريعة، لذا يأتي هذا البحث لا ليسلط الضوء على التشابه بين مفهومَي الدين والميتافيزيقيا، أو محاولة الجمع بينهما، معتبرها معضلة حقيقية، أو حتى إعطاء كل منهما عالَمه الخاص به؛ بل على دراسة مفاصل الفرق بينهما، ومدى أهميتها في فهم كلّ منهما ومعرفته، ومدى الالتباس الذي حصل حينما نُسي هذا الفرق، إذن، هو ليس بحثًا عن مفهوم الدين، أو عن مفهوم الميتافيزيقيا باستقلال؛ بل بحث يركز حروفه ووسعه كله على الفرق والالتباس الناتج عن تجاهله وحسب.

ينبغي التنبيه على أن كثيرًا من زوايا الإشكالات والمباحث المطروحة في هذه الدراسة تعتمد على نظرات من الفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة المعاصرة[1]، وتقريرات

---

(١) يقول جيرولد كاتس Jerrold Katz في معنى فلسفة اللغة ـ نقلًا عن كتاب المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، جمال حمود، دار الأمان (ص١٨) ـ: «بأنها ذلك الجزء من الفلسفة الذي يبحث في المعرفة الذهنية، انطلاقًا من الطريقة التي يعبّر بها غن تلك المعرفة، كما يبحث في كيفية =

بعض أعلامها، وما تفرع منها على نقاشاتهم وجدالاتهم من دراسة لمفاهيم ومصطلحات؛ كالمعنى[1] والتحليلي والتركيبي[2] والدلالة[3] والتداول[4] والإحالة.. إلخ؛ لذا فإن دراسة هذه الموضوعات المعاصرة والقراءة فيها تُقرِّبان القارئ الكريم من فهم مقاصدنا وغاياتنا في أمور، ويُعمّق نظرته إلى أمور أخرى.

•

= إيصال تلك المعرفة بواسطة اللغة»، ويقول حمود أيضًا (ص٢٣): «فلسفة اللغة عند فلاسفة التحليل كانت تعبيرًا عن اهتمام فلسفي ومنطقي باللغة، باعتبارها إطارًا ملائمًا لحل كل المشكلات الفلسفية، بما فيها المشكلات التي تخص المنطق وفلسفة الرياضيات، إذ لم تكن فلسفة اللغة عندهم مقتصرة على البحث في المسائل اللغوية المحضة كما هو الحال عند علماء اللغة».

(١) المعنى: «ذلك المصطلح المركزي في كل نظرية للغة، لا تمكن معالجته من غير نظرية مقنعة للعلامات. ومع شيء من مُعانيه (التي يستوي فيها، المعنى الذي أقصده، وما أفكر فيه) يكون السؤال الذي تنبغي إجابته هو، باختصار: ما الذي يحدث حين نحكم على شيء ما، أو نعتقده، أو نفكر فيه؟ ممَّ يتكون هذا الشيء؟ وما علاقته بالحدث الذهني الذي هو حكمنا، اعتقادنا، وتفكيرنا؟» أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى، دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، ترجمة: كيان أحمد حازم يحيىٰ، دار الكتاب الجديد، (٢٠١٥م) (ص١٢٧).

(٢) العبارة التركيبية هي التي يُستقى محمولها من التجربة، فتخبر عن شيء جديد، بخلاف العبارة التحليلية، فهي لا تخبر عن شيء جديد في الخارج؛ لأن محمولها مُضمَّن في موضوعها.

(٣) «علم الدلالة المنطقي يهتم بـ.. جهة العلاقة بين الجمل ذات التركيب المنطقي الصحيح، وبين مدلولاتها في الواقع»، جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصر، (مرجع سابق) (ص٢١).

(٤) المقصود به فهم ودراسة اللغة حين استعمالها في سياقاتها وممارستها في الحياة اليومية.

الذات في الذاكرة المصطنعة

لم يعد خافيًا على القارئ الكريم - بناءً على ما سبق - أن إحدى غايات التفلسف اصطناع مفهوم للعقل يستطيع به اصطناع ذاكرة يُبنى عليها الوعي الإنساني منذ وجوده في العالم؛ ليفصل بينها وبين تاريخه، أو بين ما هو علمي فلسفي، وما هو عملي حياتي، مؤسسًا لعنف ذاتي رمزي، إن فهم المحاولات التأسيسية لمفهوم الذات - ودورها في هذا الاصطناع - عبر الأنساق الفلسفية يساعدنا على الاقتراب من معاني العقل عند عموم الفلاسفة، إذ نستطيع من خلاله إدراك الآليات التي تتسلل بها الميتافيزيقيا إلى اللغة الفلسفية؛ محاولة فرضها كلغة متداولة اجتماعيًّا؛ لتشكِّل بعد ذلك ذاكرتها الخاصة بها، ثم تتلبس بالممارسات الدينية، إذ **إحدى سمات الميتافيزيقيا أنها لغة مفرطة في الذاتية، لا** تستطيع تكوين سياق لغوي بشري، إذ لو استطاعت ذلك

لاستطاعت تكوين ذاكرة تاريخية لها، واللغة الفلسفية بوصفها لغة ذاتٍ هي في حقيقتها سوء استعمال للُّغة الطبيعية التي يتداولها المجتمع، وإذا أردنا معالجة جذرية لهذا الإشكال الزائف والمصطنع فعلينا أن نتلمّس حضوره عبر بعض الأطروحات الفلسفية التي أثّرت على الميتافيزيقيا؛ فإنه منذ ظهور الفلسفات النسقية ابتداء من أفلاطون حتى فيتغنشتاين الأول ـ مرورًا بأرسطو، وأوغسطين، وابن رشد، وديكارت، وكَنتْ.. وغيرهم ـ فإن الفلاسفة يحاولون بجميع الطرق إرجاع عموم الأنشطة الإنسانية إلى المعرفة، فتعيينها وتأسيسها على مبادئ نظرية في غاية الوضوح والصرامة، ثم تفسير تلك الأسس المعرفية بإعادتها إلى ذات مفكِّرة تفصل بين ذاكرتها وتاريخها.

الفصل الأول

الذات في الذاكرة المصطنعة

المبحث الأول

أفلاطون وتشكل اللحظة الميتافيزيقية الأولى

إن المتأمل في هذه الذات الفلسفية يدرك أن إحدى أهم خصائصها هو الإمكان الإنشائي للتساؤل، إن السؤال هو لحظة ولوج الفيلسوف إلى العالم، فبدون التساؤل يستقر إلى يقين غير مبرهن ميتافيزيقيًّا الذي يلزم عنه عقم سؤاله الفلسفي، فإذا كانت اللحظة الأولى للتفلسف غير فلسفية فإن ما يتبعها لا يتصف بإرادتها؛ لذا فَرَض الفيلسوف على ذاته القصدية التساؤلية حتى يلج إلى وجوده في العالم مستقلًّا مفرطًا في الذاتية، قادرًا على نزع ذاكرته بعيدًا عن تاريخه، إن عالمه يوجد بصيغة تساؤلية منذ اللحظة الأولى له، ومن هذه الزاوية ندرك أن طبيعة المحاورة الأفلاطونية ليست محاورة تداولية في الحقيقة[1]، إذ لو كانت كذلك لَمَا أفرغت

(١) من الفروق بين المحاورة التداولية والمحاورة الأفلاطونية أن الأولى تستند على تعدد صوتي بين أشخاص مختلفين، أما الثانية فإنها محاورة بين الشخص واستيهاماته عن ذاته!

التذكر من التكلم، فالمحاورة التداولية تبتدئ تفاعلها مع جماعة على إرث الإثبات الذي شكّل الذاكرة التاريخية للناس، بخلاف المحاورة الأفلاطونية؛ فإنها محاورة استبطانية تبتدئ بالتساؤل، فتطرح كلًّا من الإثبات والنفي ـ بحد سواء ـ على طاولة التحاور الفلسفي، فالتفلسف كمحاورة أفلاطونية يستمد ميتافيزيقياه من محاولة البرهنة أولًا، فـ«إنْ كان في محاورات أفلاطون شخصيات ووضعيات، يمكن أن نقول: إن ما يقع فيها هو محاكاة مقلوبة، وتمثل محاورة، فيدون النموذج الأقصى لهذا الأمر: إن الوضعية ـ سقراط في يومه الأخير ـ، والحدث ـ موته ـ يتم تجريدهما من كل دلالة مأساوية (إنسانية)، والدليل على ذلك هو إقصاء إكسنتيبا بهدف فسح المجال لتبادل هادئ وعقلاني للمبرهنات.. وشخصيات أفلاطون تمثل تصويرًا لموقف ممكن تجاه ما يكوِّن التفكير، ولا يختلف المتخاطبون عن بعضهم، ولا يتميزون فيما بينهم، إلا من جهة طريقتهم في تصور طبيعة وقوة الفكر واللوغوس (العقل)... حتى عندما لا يحاور الفكر إلا نفسه، متى لا يكون في مشادّة إلا مع تساؤلاته ومواضيعه الخاصة، فإنه يكتسي لدى أفلاطون شكل بنية مفتتة»[1].

---

(١) مونيك ديكسو، ترجمة حبيب الجربي، «أفلاطون الرغبة في الفهم»، تونس، المركز الوطني للترجمة (٢٠١٠م) (ص٤٨ ـ ٥٠) بتصرف.

عند التمعّن في هذه البنية الأفلاطونية وتفلسفها كمحاورة، فإننا لا نرى أن سياق التخاطب في المحاورات بين ذوات متعددة[1]؛ بل هي ذات واحدة تتجاذب الحديث الداخلي منعكسًا على نفسه، فالراوي لهذه المحاورات ـ أي أفلاطون ـ يخيم عليها كروح متعالية على المتخاطبين؛ لذا فإن روح أفلاطون تستنطق الشخصيات وتوجّه لها الإشكالات والتساؤلات، بحسب رغبتها، بما أنه من أوائل الفلاسفة الذين لم تسلبهم فكرة العقل المحض عن ذاتيتهم المفرطة[2]، لذا تجده يخلط محاوراته بالرغبة، والرغبة علامة للاحتياج، وليس لاكتفاء الإرادة بنفسها، فالفلسفة عنده قبل أي شيء آخِر حب الحكمة، «إذ العلم والحكمة ليسا إلا شيئًا واحدًا»[3] عنده، وهذه الذات العارفة همزة وصل بين عالم

---

(١) أو لنقل على نحو أدق (بين ـ ذاتية)، ومرادنا من هذا المصطلح أن إدراكنا لأنفسنا.ولما بيننا لا يقوم على ذاتية فردية، أو غيرية، أو تواضع محض، بل الإدراك يستند على ما يقع بيننا من لغة نتخاطب بها، فإن الإنسان يفهم نفسه وغيره عبر حجاب، ونافذة لغوية، وبذلك تكون البين ـ ذاتية تفاعلًا بين علاقات إنسانية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه العلاقة تستقيم بقدر تساندها على اللغة الدينية وذاكرتها؛ فالخلل يدخل عليها بقدر ابتعادها عن اللغة اليومية المـُسندة، ومن ثم إقامة الذاتية معيارًا.

(٢) كما حاول الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت نزع الحكم عن مفهوم الذريعة؛ حتى يكون الحكم الأخلاقي بحسبه خالصًا.

(٣) ألكسندر كواريه، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، «مدخل لقراءة أفلاطون»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (٢٠١٣م) (ص٦٩).

المعقولات والمُثُل[1]، وعالم المحسوسات والمواد، إذ الذات العارفة، أو «النفس ليست مبدأ النظام الذي نشاهده فحسب؛ بل هي مبدأ كل معرفة كذلك. وهذا سبب جديد يفسر لنا كيف أن النفس (أو الذات العارفة) تجمع في طبيعتها بين المتشابه والمختلف، بين المعقول والمحسوس؛ لأن الشبيه وحده الذي يستطيع أن يعرف الشبيه في رأي أفلاطون»[2]، ولذلك يوظف في محاوراته الفلسفية التساؤل السقراطي دون تعيين صارم للأجوبة، إن الغرض من المحاورة هو اصطناع القصدية التساؤلية وإجاباتها المنعكسة على نفسها، والنابعة من الذات العارفة التي وصلت بين المُثُل ومحاكاتها المحسوسة، إن الروح الأفلاطونية لم تنشطر بسبب تلك المحاورات؛ بل إنها تستفيد من خاصية التفلسف بالانعكاس على نفسه، والدوران على ذاته اكتشافًا وفحصًا، وبذلك يكون فيلسوفًا مفرطًا في التفلسف.

---

(١) «المثال المُعلّق صورة شخص، هو جسم أو جسماني، موجودة خارج جميع القوى الإدراكية، مجرّدة عن مادته تجريدًا ناقصًا كتجريد صورته الخيالية عنها، فمثال الجسم يكون قائمًا بذاته لجوهريته، ومثال الجسماني يكون قائمًا بمثال الجسم لعرضيته، والمثال الأول جوهر، وهو السابق من لفظ المثال إلى الفهم» عبد الرحمٰن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، (١٩٤٧هـ) (ص٨٥).

(٢) بول جانيه ـ جبريل سياي، ترجمة: يحيى هويدي «مشكلات ما بعد الطبيعة» القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٥م) (ص١٤٩).

«ليس كل ما يحدث داخل الروح، حتى وإن حصل داخلها حديث، يسمَّى تفكيرًا، وليست الصراعات تحدث فيها محاورات. ولا يستدعي الحوار الداخلي، انقسام الروح إلى أجزاء. فالروح التي تحاور ذاتها تنشطر، وهي تبقى هي ما هي، أثناء تداول الأسئلة والأجوبة. ولأجل إجراء الحوار يكون لا بد من أن نكون اثنين في واحد. ولكن أي فرق يمكن أن يكون فعلًا، في الانتقال من الذات إلى الذات؟ إنه فقط ذلك الفرق الذي يتمثل في سماع الذات أسئلتها الخاصة (أنا أتساءل)؛ يعني: الانشطار أن الروح خلال ذهابها ومجيئها، تتفكر ذاتها على الدوام تبعًا للشكل المزدوج للسؤال وللجواب، دون أن تتوصل إلى الوقوف على أي واحد منهما»[1].

النفس قصدية تساؤلية وإنشائية عند أفلاطون، وهذا مدخل ميتافيزيقي بامتياز على الذات العارفة، إذ تكون هي علّة نفسها؛ لأن التساؤل يطرح الإثبات والنفي ـ بحد سواء ـ على طاولة التحاور الذاتي، وبذلك تحاول الهروب من أولية الإثبات الخبري ـ الذي يلزم عنه التسليم الديني، بما أنه لحظة انبثاق الوعي الإنساني[2] ـ إلى أولية السؤال الفلسفي

---

(١) مونيك ديكسو، «أفلاطون الرغبة في الفهم» (مرجع سابق) (ص٥٩ ـ ٦٠).

(٢) قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]، وقال =

الذي يلزم عنه الشك وطلب البرهنة، فهي ـ أي الذات العارفة ـ بالتساؤل التصاعدي تتذكر عالم المُثُل التي كانت فيه ثم تُسقِط المعقولات على محاكاتها في عالم المحسوس؛ لذا يجب على النفس أن تتجاوز صيرورة المحسوس بتذكرها لعالم المعقول والـمُثُل، إن أفلاطون يحاول التعيين الإحالي المفارق؛ حتى يستطيع الانفكاك من ربقة التاريخ وصيرورته وأثره على الإنسان وإحالاته الإدراكية؛ فالنفس الإنسانية ليست تاريخية؛ بل هي مثالٌ مفارق، وأجزاؤها المعاينة والمشاهدة في عالم المحسوس ليست سوى محاكاة لذلك المثال المفارق، فعالم المحسوس متغير وناقص، ومن ثَمَّ فاسد لا يصح استخراج قيمة النفس منه، وبالتقابل المعاكس للإدراك الذاتي تركّز النفس فكرها على ذاتها، فتدرك ماهيتها، ثم بجدل تصاعدي متبادل بين أسئلتها وأجوبتها تفرض تأملًا ميتافيزيقيًّا على الإنسان، **إذ أحد الفروق المهمة بين الدين والميتافيزيقيا الذي تحاول الأفلاطونية تجاوزه أن بداية الوعي الإنساني بذاته كانت بإثبات خبري من خارجه، لا بقصدية تساؤلية محضة في الوجود**، إذ يلزم عن هذا الإثبات الخبري الخارج عنه (تعليم) عدم التساوي بين الإثبات والنفي الذي تطرحه المحاورات الأفلاطونية بين

= في آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾ الآية [الأعراف: ١٧٢].

الذات وأناها الأخرى، وفي الحقيقة فإن افتراض أسبقية الإنشاء والتساؤل على الإثبات الخبري المتعلم من الخارج يقع في نقض ذاتي وعلّي في أثناء محاولته البرهنة، فلا ينغلق نسق البرهان إلا بفرض ذات صلبة (جوهرية) تقصد السؤال وتفعله، ومن هنا تحاول الأفلاطونية اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية تتسلل إلى الدين، بعيدًا عن التاريخ، وإذا كانت الفلسفات التي جاءت بعده على اختلاف أصحابها وأزماتها مجرد حواشٍ على أطروحاته ـ كما يقول وايتهيد ـ فإن نقض المتن يجعل الحواشي بلا معنى.

المبحث الثاني

صعود الميتافيزيقيا الأرسطية

يلاحظ المطلع على كتب أرسطو مدى محاولته الخروج من الكهف الأفلاطوني؛ فإن التلميذ يواصل نقد أستاذه في نظريته عن المعرفة، محاولًا الانفكاك من مجرد الشرح على المتن الأفلاطوني، فالمعرفة عند المعلّم الأول ليست تذكرًا انعكاسيًّا متبادلًا للذات العارفة تتصاعد بروحها إلى المُثُل والكُليات المفارقة التي تستمد منها الذات الأفلاطونية تمركزها ثم تُسقِطها على عالم المحاكاة (الأشياء المحسوسة)؛ بل الكليات ـ بحسب أرسطو ـ موجودة متجوهرة في الخاصيات الماهوية[1] في الأشياء المحسوسة، وليست مفارقة وخارجة عنها تضفي عليها قيمتها الوجودية، ودور الذات عنده الكشف عنها وملاحظتها عبر الإدراك

---

(١) «الماهية عند المنطقيين بمعنى ما به يُجاب عن السؤال بما هو. وعند المتكلمين والحكماء بمعنى ما به الشيء هو»، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (مرجع سابق) (ص١٤٢٣).

الحسي[1] المجايث للماهيات والكليات في الأشياء المحسوسة المعطاة، ومع التكرار والخبرة الذاتية تتشكل بفعل التجريد العقلي العلةَ الصورية[2] التي تسبب الذاكرة ـ بحسبه ـ؛ لأن رفع الماهية من الحس إلى المجرّد يستلزم فرض وجود الذات العارفة (النفس) التي تمتلك في داخلها آليات الكشف والملاحظة، والذي ينقل هذه الذات العقلية من القوة إلى الفعل هو الخاصية القبلية لقانون الهوية المسبوق بالشك، كما يشرح ابن رشد نصوص أستاذه، قائلًا: «إنه ينبغي أن نفحص أولًا جميع المستصعبات لما قلنا»، يريد أن الطريق إلى حصول العلم هو أن تقع أولًا تلك الشكوك التي هي سبب غموضها، ثم تنحل.. إذ نسبة الشكوك من النفس نسبة الرباط من الأعضاء، ونسبة العلم الحاصل بعد تلك الشكوك نسبة الحركة المطلوبة بعد حل الرباط، ثم أتى بعلة أخرى في الابتداء بالفحص عن

---

(١) ينبغي التفريق بين الانطباع الحسي والإدراك الحسي؛ فالانطباع استجابة للمثيرات الخارجية بدون إضفاء مدلول أو معنى عليها، بينما الإدراك الحسي هو تفسير لمعنى هذه المثيرات المحسوسة، وأرسطو هنا يجعلها في أفضل تحليلاته على مراتب سببية، وقد التزم جمع من المتفلسفة هذا الترتيب السببي، دون تحقيق دور كلّ منهما.

(٢) «العلة الصورية ما به الشيء بالفعل؛ أي: ما يقارن لوجوده وجود الشيء، بمعنى أن لا يتوقف بعد وجوده على شيء آخر»، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (مرجع سابق) (ص١٢١٠).

الغموض التي في المسائل، فقال: «لأنه مَن طلب معرفة شيء من قبل أن يفحص أولًا عن غموضه يشبه الذين جهلوا مواضع أقدامهم على سواء السبيل»، يريد أنه مَن عرف الشيء قبل أن يعرف مقدار غموضه يشبه الذين تكون أقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أن أقدامهم عليها، ثم قال: «ومع هذا إن مَن لم يعلم المطلوب لا محالة لم يعرف إذا أصيب»، يريد: إذا لم يعلم مقدار ما يطلب لم يعرفه إذا أصابه، ثم أكّد هذا المعنى فقال: «ومع هذا فغاية الذين لا يفحصون عن الغوامض ليست معروفة، وغاية الذين يفحصون عنها واضحة معروفة»، يريد أن من فحص عن الشيء وهو لا يعرف مقدار غموضه فإن ما يطلب من معرفته غير معروفة عنده، فهو إن أصابها لا يدري هل أصابها أم لا، وأما الذي يعرف غموض الشيء فغايته التي تطلب وهي معرفة الغموض عنده معروفة، فإذا وجدها عرف ما طلب لأن المطلوب كان محصلًا عنده»[1].

ثمة في نص الشارح ابن رشد أعلاه سوء فهم ينبغي تبيينه، وتوضيح إشكالاته؛ كالتالي: أن الذات المتشككة التي تطلب مرادها فاحصةً ينبغي عليها قبل أن تشك أن تستقر لها ذات شاكةٌ، وحتى تشك يستلزم أن تثبت ما تشك فيه لتحكم

(١) ابن رشد، «تفسير ما بعد الطبيعة»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، (١٩٣٨م) (ص١٧٠ ـ ١٧١).

عليه بعد الفحص بصدقه من كذبه، فبدون أسبقية الإثبات على الشك فيه لن تستطيع الذات الفحصَ أو الحكم على الأشياء، وبذلك نعرف أن أولية الشك مجرد وهم حصل من سوء استعمال للغة المجتمع التي تعلمتها الذات منه حينما تعلمت التعبير الذاتي «أنا» كإحالة استعمالية في السياق الكلامي، إذ بدون وجود ما يمكن الشك فيه لم يعد لفرض الذات المتشككة معنى، إذ فرضها حديث عمَّا لا معنى له، بما أن الاستعمال الاجتماعي، لا الذاتي، هو ناقل المعنى المتوارث، فإن التعبير الذاتي «أنا» كإحالة في السياق، ومعنى المعنى لا يتولد من ذاتٍ تنعكس على نفسها بل بتعليم خارجي من غيرها الذي يطلعها على الإثبات الخبري الذي تقيم عليه وعيها، أضف لذلك أن الذات المتشككة لا تستطيع التفريق بين الانطباعات المحسوسة عبر الاستبطان الذاتي[1]؛ لأن اصطناع حدود بين إحساس وإحساس آخر يلزم عنه أن تكون الآلية التي تصطنع تلك الحدود بين المحسوسات خارجة عنها، وإلا وقعت الذات المتشككة في نقض ذاتي؛ لأننا لا نستطيع تعيين الفروق بين الانطباعات المحسوسة إلا

---

(١) الاستبطان: تأمل الفرد لما يجري في داخل نفسه من عمليات شعورية، وهو في جقيقته أحد الأوهام التي فرضتها اللغة الفلسفية على قراءها، وهي وهم؛ لأن العمليات الشعورية (الانطباعات الحسية) تفتقر إلى معيار خارجي، فنحن نتعلم اللغة داخل التواصل الاجتماعي، وليس باستقلال عنه.

إذا كانت هناك آليّة فاصلة، وافتراض آليّة داخلية قبلية لن يستطيع إيجاد الفرق؛ إذ هي الأخرى بحاجة لبرهنة تستطيع بها اصطناع هوية وتعريف لإحساس ما، وتفريقه عن هوية وتعريف إحساس آخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أن تستطيع هذه الآليّة التمييز بين استعمال صحيح للشك من استعمال خطأ له، ففي حال كون هذه الآليّة مستبطنة في الذات فلن تستطيع ذلك؛ لأن كل ما ستراه شكًّا سيكون كذلك، وما لا فلا، وحينها سيتلاشى مفهوم الصواب والخطأ؛ لأن كل ما ستراه تلك الآليّة الذاتية (النفس) صوابًا سيكون كذلك، وما لا فلا، فعندئذ ما فائدة هذه الآليّة إن لم تستطع اصطناع الفرق والتمييز بين الأشياء والمحسوسات؟! لأن هذه المحسوسات مرهونة بذات معيارية، وإذا كان الأمر كذلك فإن الذات الأرسطية ـ وكل تعبير ذاتي «أنا» متمرد على السياق ـ يلزمهما الصمت عن أوهامهما، إذ جعل مفهوم الشك قاعدة للذات لا يخرجها من الالتباس المصطنع، فأن تظن الذات أنها تتبع القاعدة بصيغة مخصوصة استبطانية لا يعني أنها تتبعها فعلًا، إذ لا يمكنها الجزم بمتابعتها لها من عدم المتابعة، فعدم قدرة الاستبطان الذاتي على التفريق بين المحسوسات الانطباعية وأزمنتها، ثم عدم قدرتها على تأسيس قاعدة شكّية ينقض معيارية الذات الأرسطية وكل ذاتية

متوهمة أخرى[1]، وتحاول الأرسطية الفرار من هذه الحُجّة عبر المساواة بين مفهوم الخبر ومفهوم القضية[2] بتعيين مبادئ قبلية تصطنع ذاكرة عقلانية ترجعها ـ أي: المبادئ ـ إلى قانون الهوية القبْلي الذي يظن أنها تصطنع به الإثبات (القضية الخبرية) الذي تؤسس به خبرها الخاص بها، ثم تحكم بصدقه من عدمه، لكن الإشكال يبقى، إذ حتى تقر الذات المتشككة بقبلية قانون الهوية يستلزم عليها التشكيك الالتزام بذاتها المتشككة.. وهكذا تستمر في التشكيك لفعلها الشكّي الذي يلزم عنه صمتها؛ حتى تستطيع تحصيل الإثبات من الهوية القبلية ذاتيًّا، وأنّى لها ذلك؟ إذ أي محاولة للبرهنة

---

(١) يمتد هذا النقد أيضًا لمحاولة إرجاع الوعي إلى ظاهرة مادية محضة، إذ هذا الإرجاع يستند بدوره على مفهوم الذات، فهذه الذاتية ليست محصورة على الفلسفات المثالية فقط.

(٢) القضية عند المناطقة الجملة التامة التي تقبل الوصف بالصدق والكذب المنطقيين لذاتها، ونحن نفرّق هنا بينها وبين مفهوم الخبر، ومن أهم الفروق بينهما أن مفهوم القضية يرجع إلى الذاتية؛ ولذلك هي مستبطنة في النفس، فـ(«أ» يساوي «أ») ليست مفتقرة إلى تعليم في المنطق القديم، بينما مفهوم الخبر الذي نريد تقريره يرجع إلى البين ـ ذاتية، وهو مفهوم يقوم على التعليم والإسناد، وإذا كان مفهوم القضية يرجع إلى الذاتية، وكانت الذاتية استبطانًا ووهمًا لغويًّا، أو لنقل كائنًا ميتافيزيقيًّا فرضته اللغة الفلسفية، فإن بحث مفهوم القضية ـ بالمعنى المنطقي ـ يؤول إلى بحث في الأوهام، مع تعذر تحقيق الفروق بين القضايا من داخل المنطق القديم، إذا التزم المنطقي معياريته الذاتية.

الذاتية يسقط في مغالطة الانعكاس[١]، ولا يصح الاعتراض علينا بأن هذه المغالطة الانعكاسية التي تقع فيها الذات الأرسطية تلزمنا؛ لأن مفهوم الذات عندنا ليس صلبًا ولا قبليًّا؛ بل هي مُتعَلَّمة[٢]، وعلى مدى موافقتها للتعليم الذي أُخبرت به تبقى ذاكرتها مستقرة، وإن لا فلا، وعليه، لا نسلّم بوجود مغالطة انعكاسية، **إذ المغالطة توجد حينما توجد علّة ميتافيزيقية، إذ أحد الفروق المهمة بين الدين والميتافيزيقيا أن الدين شكل حياة[٣] وممارسة تعليمية متوارثة**

---

(١) وهي الاستدلال لإثبات الشيء بنفسه، وهو دور قبلي، ووجه اعتباره مغالطة اشتباهه بالدور الاقتراني أثناء الاستدلال به، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المغالطة الانعكاسية تلتزم فلسفة الذات، فلا يصح إيرادها على القائل بـ(البين ـ ذاتية)؛ أي: الوعي عبر التعليم.

(٢) وقد يُعترض علينا بـ«مفارقة مور» التي تثبت فيها الذات ما لا تعتقد، وهذا الاعتراض لا يُسلّم له؛ لأن الذات «أنا» بوصفها إحالة استعمالية تتجاذبها سياقات متعددة شرطية، ولذلك فإن الاعتراض بـ«مفارقة مور» يصح في حالة اعتبار الذات مسببة لاعتقادها، وليست شرطًا فيه، إذ النسيان والسيولة في التعبير الذاتي أثر من آثار محو الذاكرة بابتعاد المجتمعات عن الإثبات الأول الذي قامت عليه.

(٣) يمكن فهم كيفية تكوّن شكل حياة عبر معرفة أثر التكرار والانتظام الذي يحصل من التعوّد لدى الإنسان؛ فالعادة هي بنية أشكال الحياة الإنسانية، ولا يعني هذا أن لمفهوم العادة ماهيّة جوهرية، بل هي تشابهات عائلية، أو لنقل سياقات شرطية، هذه الأشكال لم توجد بمحض الاستعمال؛ أي: المواضعة، إذ هذا يوقعه في إشكال اللغة الخاصة، بل تم تعليمها للإنسان ابتداءً، ثم حين نسيها اختلطت بأوهامه وميتافيزيقياه. إذن، الدين بوصفه شكل حياة = **عادة** (وسيأتي لاحقًا تعريف لابن تيمية يطابق هذا الفهم).

تتناقلها الأجيال، ويتوارثها علماء الدين، عبر سلسلة الرواة، والتعامل مع مفهوم الإثبات بوصفه خبرًا محضًا، ثم مساواته بمفهوم القضية عند أرسطو أحد مداخل الميتافيزيقيا إلى شكل الحياة الديني المتوارث، عبر سلسلة الرواة، إذ اعتبار أن الإثبات خبرٌ محض لا يتمازج ويؤثر على شكل حياة معيّنة يفرض تعاملًا معقلنًا معه، الذي يلزم عنه افتراض عقل محض يحكم بصدق الإثبات الخبري من عدمه، مما يستلزم فرض استبطان قبليات عقلية محضة؛ كقانون الهوية الأرسطي، وهذا ما تم نقض مزاعمه؛ كإمكان التعلّم الذاتي الذي يستلزم مغالطة انعكاسية، تلزمه من ثَمَّ بالصمت بدلًا من الحكم بالتصديق، وينبغي التفريق بين اكتساب مفهوم الهوية من تعليم اجتماعي، وبين استبطانه في قبليات محضة، فالأول لا يلزم عنه ما يلزم عن الثاني، وفهم هذا الفرق مهم لمعرفة كيفية انتقال المعارف وإبداعها، فإن اكتساب الهوية عبر السياق الاجتماعي لا يشكل ذاتًا صلبة، بما أن المجتمع ليس مسببًا للوعي؛ بل هو مجموعة شروط تتلاقى مع شروط سياقات اجتماعية أخرى، وبقدر ابتعاد هذه الشروط الاجتماعية وسياقاتها عن ذاكرتها الدينية يمكن توصيفها بشكل أساسي على أنها مجتمعات فاقدة للذاكرة[1]، وهذا الفقدان دلالة

---

(١) عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: قال الرسول ﷺ: **«يَدْرُسُ الإِسْلَامُ كَمَا يَدْرُسُ وَشْيُ الثَّوْبِ، حَتَّى لَا يُدْرَى مَا صِيَامٌ وَلَا صَلَاةٌ وَلَا نُسُكٌ وَلَا صَدَقَةٌ، وَلَيُسْرَى** =

أخرى على امتناع قيام وعي بذاكرة ميتافيزيقية، إذ لو أمكن ذلك لامتنع وصفه بالفقدان، إذ لا يفقد المجتمع ما يستطيع إنتاجه في أي زمن كما هو الطرح الدوركايمي عن المجتمع[1]، ومحاولة التعامل معه باعتباره سببًا مغلقًا يوقعنا في نفس الإشكالات التي وقع فيها أرسطو وغيره، والتي تم تفنيدها أعلاه.

= عَلَى كِتَابِ اللهِ ﷻ **فِي لَيْلَةٍ، فَلَا يَبْقَى فِي الْأَرْضِ مِنْهُ آيَةٌ**،...» قال الحاكم النيسابوري عنه: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»، المستدرك على الصحيحين للإمام الحافظ النيسابوري، دار الكتب العلمية (١٤٢٢هـ) (٤/ ٥٢٠). ويقول الله تعالى في سورة: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: ٤٢]. سيأتي مزيد توضيح لهذه النقطة لاحقًا بإذن الله.

(١) «يصدر الدين عن سلطة متعالية عن الأفراد، وهي سلطة المجتمع التي لا مناصَ من الامتثال لها؛ فالأفراد لا يستطيعون خرق الضوابط الاجتماعية؛ لأن ذلك يؤدي إلى إقصائهم ولفظهم. . وهو ما يثبت أن المجتمع هو المصدر الوحيد لجميع الأوامر والنواهي الأخلاقية، فهو يحدد ماهية المؤسسات الاجتماعية؛ ذلك أن المجتمع يعيش في ضمائرنا، فحين يتكلم الضمير فينا فإن المجتمع هو الذي يتكلم. . وفي هذا السياق نشير إلى أن دوركايم قد رفض رفضًا قاطعًا أن يكون الدين مجرد وهم. . فإن عبادة الآلهة تعبير مجازي عن سلطة المجتمع، ذلك أن الله هو المجتمع»، ملف بحثي بعنوان (الدين والمجتمع ونظرية المعرفة ـ قراءات معاصرة في أعمال إيميل دوركايم) من إصدارات موقع مؤمنون بلا حدوُد، (ما مصير الدراسات الدينية لولا كتاب الأشكال الأولية؟) مقال لمحمد يوسف إدريس (ص٨١)، قلتُ: ولذلك لا وجود لدين زائف عند دوركايم، فكل أشكال التدين عنده حقيقية!

المبحث الثالث

الميتافيزيقيا في أفق إسلامي

انتقل الفهم الأرسطي السابق للذات، مع حركة الترجمة في بدايات التاريخ الإسلامي، الذي تُرجمت فيه علوم اليونان إلى العربية، ثم إلى كثير من العلوم الإسلامية، وأسَّس لبعضها، وفي هذه الأجواء تشَكَّل علم الكلام، الذي يمكن اعتباره مشروعًا ضخمًا لدمج الميتافيزيقيا بالدين، ومحو معالم الدين بالميتافيزيقيا؛ حتى لا يبقى فرق يمكن من خلاله تبيين الذاكرة المصطنعة من الذاكرة الدينية، التي نتوارثها عبر ممارساتنا الواعية، وكما يصفه السعد في مقاصده: «أساس الشرع والأحكام، وقواعد عقائد الإسلام»[1]، وبما أن الميتافيزيقيا اصطناع ذاتي، وتعيين إحالي للذاكرة المصطنعة ـ حتى يعيّن المتفلسفة والمتكلمة عللًا قبلية مطلقة بموجبها، أو ذات مادية محضة ـ فإنها ليست سوى مقدمة لنسياننا، لا أنها

---

(١) سعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد في علم الكلام»، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، (٢٠١٣م ـ ١٤٣٤هـ) (١/ ١٥٥).

هي التي تسببه؛ فهي مجرد ثرثرة لا معنى لها داخل سياق المجتمع. الحاصل: أن مِن آثار الخلط والتلبيس بين الدين والميتافيزيقيا، وامتداده إلى بعض العلوم الإسلامية: إعادة تفسير مفاهيم متعددة؛ حتى تتساوى مع الذات الأرسطية، أو تقترب منها، ولعل من أهم هذه المفاهيم مفهوم النظر عند عموم المتكلمين، ومفهوم الفطرة، الذي يخرّجونه على مفهوم البديهي المنطقي[1] (سنتكلم عن الفطرة في فصل مستقل بإذن الله)، والبداهة بحسبهم معانٍ تحكم فيها الذات العارفة (النفس)، دون حاجة للبرهنة عليها؛ كالحُكم بأن الكل أعظم من الجزء[2]، وعند التحقيق ينتهي مفهوم البداهة الكلامي إلى

---

(١) يقول التفتازاني في مقاصده (مرجع سابق) (١/ ٢١٤): «البديهيات تشمل الفطريات؛ نظرًا إلى أن الوسط لمَّا كان لازمًا لتصور الطرفين، فكان العقل لم يفتقر إلا إلى تصورهما».

(٢) يقول بارت كوسكو، بخصوص نقض هذه القاعدة: «لا يمكن للجزء أن يتضمن الكل بشكل كُلّيّ، إلا إذا كان الجزء يساوي الكُل، إلى ذلك الحد.. أدرك العلماء صواب الفكرة، هذا يعني: الجزء يتضمن الكل بشكل جزئي، الجزء يتضمن الكُل بتناسب طرديّ مع حجمه، أو كتلته، أو تداخله مع الكل.. غفل علماء الرياضيات عن هذه الفكرة البسيطة لعدة قرون.. لأن أرسطو أسقط لُبّ الفكرة. لقد افترضنا أن الاحتواء إما أن يكون كاملًا، أو لا يكون.. لقد افترضناه ثنائيًا» التفكير المرن (العلم الجديد للمنطق المرن)، دار علاء الدين (ص٧٤). ويلزم من ذلك نقض المعنى القبْلي لأولية هذه القاعدة، ونقلها من معضلة الكليات في المنطق القديم، إلى معضلة الفئات في المنطق الحديث.

كونه انطباعًا حسيًّا استبطانيًّا يَؤول بدوره إلى الإشكالات التي عرضناها أعلاه في نقض الذاتية الأرسطية؛ لأنهم يشتركون معه في عدم التفريق بين مفهوم الإدراك الحسي، ومفهوم الانطباع الحسي، وهذا يتبيّن بشكل واضح حينما نعرف أن الفكر عندهم هو حركة النفس في المعاني؛ فكل ما فيها له معنًى، بما أنه معقولٌ من المعقولات المحصّلَة عبر البداهة؛ ولهذا أخرجوا الوهم إلى الحسيات، دون العقليات، وعندما ندرك ما سبق، نعرف أن البنية العميقة لأخطائهم تمتد إلى محاولة إقامة الحقيقة ـ التي نتوارثها عبر سلسلة الرواة العدول، الذين ينقلونها بدورهم في شكل حياة عن إرث الدين المنزَّل ـ على مفهوم الإحالة؛ بل تأسيس الإحالات على المحمولات العقلية[1] التي بدورها تَؤول إلى البداهة الانطباعية في الاستبطان الذاتي، ويمكن نقد هذا الفهم بكل ما نقدنا به أفلاطون، وأرسطو، وأتباعهما، ونضيف إلى هذه النقود توضيح عدة أمور في غاية الأهمية، فيما يخص مفهوم النظر عند المتكلمين؛ لارتباطه القويّ بإشكال الذات في الذاكرة المصطنعة، الذي نحاول معالجته في هذا الفصل.

يقول أبو المعالي الجويني:

---

(١) «المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به في القضية الحملية، دون الشرطية، وفي الشرطية يُسمّى مقدمًا» أو تاليًا. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (مرجع سابق) (ص١٤٩٠). والمحمول أمر اعتباري في الذهن.

«أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سِن البلوغ أو الحُلُم شرعًا، القصد إلى النظر الصحيح، المُفضي إلى العلم بحدوث العالم. والنظر في اصطلاح الموحدين هو **الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا، أو غلبة ظن**»[(١)].

ويقول القاضي عبد الجبار:

«فإن قيل: وقد فسرتم النظر بالفكر؛ فما الفكر؟ قيل له: الفكر هو: المعنى الذي يوجب كون المرء متفكرًا، **والواحد منا يجد هذه الصفة من نفسه، ويفصل بين أن يكون متفكرًا، أو بين ألَّا يكون متفكرًا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه**»[(٢)].

بعد تأمل في النصين السابقين، وتتبع لنصوص المتكلمين وتقريراتهم العقلية[(٣)]، نلاحظُ إشكالات في مفهوم

---

(١) أبو المعالي الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى ـ علي عبد المنعم عبد الحميد، «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، مصر، مكتبة الخانجي (١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م) (ص٣).

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، «شرح الأصول الخمسة»، القاهرة، مكتبة وهبة (ص٤٥).

(٣) يقول محمد علي التهانوي في مادة (النظر) من كشاف اصطلاحات العلوم (مرجع سابق) (ص١٧٠٥ ـ ١٧٠٩): «وأما عند المنطقيين، فقيل: هو الفكر. وقيل غيره.. وقال الباقلاني: النَّظر هو الفكر الذي يُطلب به علم، أو غلبة ظَنّ، والمراد بالفكر انتقال النفس في المعاني انتقالًا بالقصد.. **والتحقيق الذي يرفع النزاع بين المتقدمين والمتأخرين هو أنَّ النَّظر والفكر فعل صادر عن النفس؛ لاستحصال المجهولات من المعلومات**.. فذهب المحققون إلى =

النظر تكاد تقترب من مفهوم الذات في الفلسفة الأرسطية؛ بل إنها تشتبك مع الإشكالات التي نعالجها في هذا الفصل، نبينها كالآتي:

١ ـ إن مفهوم النظر يستوجب لصحته وصدق ما يتبعه من أحكام وتصديقات «**نفسًا**» مستقلة، يقوم بها العلم، أو غلبة الظن؛ إذ بدون هذه النفس أو الذات العارفة لا يتحصل نظر، ولا كسب، وَلنَقُل أيضًا: ضرورة؛ إذ هي المعيار على كل معارفها ومعلوماتها، وكيفية تحصيلها، وهي الفرق بين الصحيح، والفاسد، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمتنع عليها تحقيق الفرق بين الوهم والحقيقة من داخل ذاتيتها، فكل ما ستراه وهمًا أو حقيقة سيكون كذلك، وما لا، فلا، حينها ـ كما ذكرنا سابقًا ـ تغلب الضبابية على المفاهيم؛ فلا يمكن للذات العارفة (النفس) التمييز والتفريق بينهما، ومن ثم تختلط وتلتبس مباحث الدين، ومباحث الميتافيزيقيا، علمًا بأن عموم المتكلمين يحصرون الأوهام في الحسيات دون

= أنَّ الفعل المتوسط بين المعلوم، والمجهول للاستحصال، هو مجموع هاتين الحركتين، اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية؛ إذ به يتوصل إلى المجهول توصلًا اختياريًا.. وذهب المتأخرون إلى أنَّ النَّظر هو ذلك الترتيب الحاصل من الحركة الثانية؛ لأن حصول المجهول من مبادئه يدور عليه، وجودًا وعدمًا.. **والنزاع بين الفريقين إنما هو في إطلاق لفظ النظر، لا بحسب المعنى؛ إذ كلا الفريقين لا ينكران أن مجموع الحركتين فعل صادر من النفس بين المعلوم والمجهول في الاستحصال»**.

العقليات، حتى يتوهموا عدم إمكان دخول الوهم عليهم في معقولاتهم؛ **فإن حركة هذه النفس العارفة داخل ذاتها أحد أدق مداخل الميتافيزيقيا على الدين والعقائد الإسلامية، التي يندر التنبه لها عند دارسي علم الكلام ومنطقه.**

٢ ـ يلاحظ المتأمل أيضًا في نصوص كثير من كتب علم الكلام (نص الجويني أعلاه مثالًا) أن المتكلمين لا يعطون اعتبارًا قويًا لمرحلة ما قبل البلوغ، أو التنشئة التعليمية[١]، ويرجع ذلك إلى ذم مفهوم التقليد؛ إذ لا يصح

---

(١) قد يرد علينا إشكال بخصوص عدم أهلية المكلَّف للمخاطبة قبل بلوغه، فينبغي التنبيه على أن هناك فرقًا بين أهلية الوجوب، وأهلية الأداء؛ فأهلية الوجوب ثبتت على المكلَّف بالولادة، وهي امتداد للعهد الذي أخذه الله على بني آدم، كما في آية الميثاق، يقول علاء الدين البخاري في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤/ ٢٣٧)، دار الكتاب العربي: «أهلية الإنسان للشيء: صلاحيته لصدور ذلك الشيء منه، وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي الأمانة التي أخبر الله ﷻ بحمل الإنسان إياها بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢].. وما يتصل بالأهلية ضربان: أهلية وجوب، وأهلية أداء.. إلخ». ويقول الإمام الغزالي رحمه الله في المستصفى (١/ ٦٧) دار الكتب العلمية: «أما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة، فمستفاد من الإنسانية»، فإذا فرَّقنا بين أهلية الوجوب، وأهلية الأداء، تبيَّن أن إيراد إشكال عدم الأهلية مطلقًا غير دقيق؛ إذ الطفل مكلَّف بالأحكام تحملًا، لا أداءً؛ فالأداء يحصل بالتعليم على مراحل؛ حتى يُفهم الخطاب؛ إذ ربط مطلق الأهلية بالأداء فقط، يوقعنا في اصطناع فجوة بين عدم الفهم، والفهم دون المرور بمراحل يتعلم ويتحمّل عبرها الطفل فهم الخطاب والتكاليف الواردة فيه؛ إذ افتراض هذه الفجوة يُوهم بعلِّيَّة الذات، ومن ثم افتراض تسبيب وعيها من داخلها.

إيمان المقلد عندهم؛ فالإيمان شأن نفسي داخل الذات العارفة التي تمثل المعيار على جميع التصورات والتصديقات، وما يحصل فيها من علوم ومعتقدات، وإذا كان الأمر كذلك، فإن أدلة الإيمان تنحاز إلى فئة أدلة المعقول؛ إذ ينطبع مفهوم الإيمان بطابع العقلانية الذي يحل في الذات، فينظر المتكلم إليها بوصفها محمولًا نظريًّا، لا إيمانًا مضمنًا بالعمل، **وبذلك نرى كيفية تداخل الميتافيزيقيا بالدين، من حيث التماثل الذي تقيمه الذات بين المعقول الذهني، والمحمول الإيماني، فما لا يمكن التدليل عليه، لا ينبغي الإيمان به، بما أنهم ـ أي: المتكلمين ـ ربطوا الإيمان بالنظر العقلي.**

٣ ـ إن تأسيس الذات في النظر الكلامي يحاول الفصل بين الذاكرة والتاريخ، من حيث فصله بين العقل والعمل في أول النظر، ثم يقيم التصورات والمعتقدات على العقل النظري، فيؤسس بموجب هذا النظر الكلامي ممارساته وأفعاله العملية في الخارج؛ فهي عمل وحياة قائمة في حقيقتها على عجز عن التفريق بين مداخل الأوهام، وأسانيد الحقيقة، فإذا كانت الذات ـ حسب النظر الكلامي ـ تحمل داخلها معياريتها، فإنها ـ كما وضحنا سابقًا ـ تعجز بدورها عن إقامة معيار مميز لا تخلُّط أو تلبّس به بين ما أصله ديني، وما أصله ميتافيزيقي؛ إذ أي محاولة لذلك تقع في مغالطة

الانعكاس على الذات، وإشكال اللغة الخاصة التي شرحناها حين نقضنا إشكالية الذات عند أرسطو.

٤ ـ «إن من يبتدئ نظرًا، ويبادر إليه، إنما هو في الحقيقة ـ وعى بذلك أم لم يع ـ يرد على سؤال وجهه لنفسه، ويجيب عليه. وإن صح هذا الأمر، فسيصح أن النظر ـ حتى وإن كان بحثًا ذاتيًا خالصًا ـ فهو مترتب على السؤال»[١]، تظهر هنا بشكل مضمر اللحظة الميتافيزيقية التي ابتدأها أفلاطون عبر القصدية التساؤلية للذات، ويترتب على ذلك الرجوع للإجابة عن السؤال إلى كيفية تشكل وتداخل المفهوم الأفلاطوني للذات داخل الأفق الإسلامي بعلوم الكلام والمنطق؛ فإننا نعرف أن المحاورات الأفلاطونية ليست محاورات تداولية؛ إذ لو كانت كذلك لما ترتب أصل وجودها على السؤال المفتوح على الإثبات والنفي على حدٍّ سواء؛ بل على الثقة القائمة على الإثبات الأوليِّ؛ لذلك فإن المناظرة الكلامية تتطابق مع المحاورة الأفلاطونية من حيث تأسيسها للذات؛ فهي تُناظر أجزاءها المتوهمة داخلها؛ لاكتفائها بنفسها عن غيرها، بما أن ذاكرتها الميتافيزيقية تعزلها عن تاريخها؛ فهي تقيم إحالاتها الإدراكية على

---

(١) حمو النقاري، «منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي»، الرباط، (١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م)، الدار العربية للعلوم ناشرون (ص٣٤٥).

محمولاتها العقلية، مع عجز عن التمييز بينها، إذا التزمت شرطها الذاتي.

٥ ـ إذا كانت المناظرة الكلامية ليست سوى تناظر منعكس على الذات العارفة، فإن مفهوم السياق وما يترتب عليه من تلاحم الفكر بالعمل بالحس، لا يمثل تأثيرًا قويًا داخل مفهوم النظر الكلامي المؤسس لكثير من العلوم والمعارف داخل الأفق الإسلامي، إلا إذا كان السياق خاصًا بتلك الذات؛ أي: سياقها هي فقط[1]، وليس السياق الذي تنمو فيه وتتعلم، وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الذات العارفة لا تكتفي بعزل نفسها؛ بل تعزل معها سياقها الذي تظن أنه السياق الحياتي لعموم الناس؛ **فإن محاولتها لتأسيس ذاكرة ميتافيزيقية تقيم عليها الذاكرة الدينية تؤول بها إلى اصطناع مداخل ميتافيزيقية على الدين؛ بوصفه شكل حياة، فتعزله عن الفعل والتأثير في التاريخ**.

٦ ـ يلاحظ المتأمل أن النظر الكلامي يحصر الدليل في بنية الذات؛ حتى يخرج كل ما يعارض طريقته النظرية، وفي أحسن أحواله يميز بين هذه الطرق وفق ثنائية خاصة ـ جمهور؛ فالخاصة أهل للمعرفة، والجمهور محل للتقليد،

---

(١) أي: تصورها لذاتها في عالمها الذهني، وإسْقاط هذا التوهم لذاتها على غيرها.

فتجد المتكلمين يهمشون أدلة أقوى أثرًا، وأبلغ منطقًا حين المقارنة والفحص من أدلتهم، فيتركون «المشهور»، و«المتواتر»، و«الآحاد».. وغيرها من المفاهيم التي تمتزج وتتماهى مع حياة الجمهور، وما هذا إلا دلالة على انغلاقهم بذاتيتهم عن حياتهم، وأثر لمحاولتهم اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية، بعيدًا عن تاريخهم وعادات مجتمعاتهم.

إذا صحت الملاحظات السابقة تبين لنا مدى توغل وتضخم مفهوم الذات في تقرير المسائل الكلامية، وتشعبه في مسائل «العقيدة»، لدرجة يكاد يتلاشى فيها إمكان رؤية التمايز بين ما هو من مباحث الدين، وما هو مبحث ميتافيزيقي، ولذلك تجدهم ـ بناء على استنادهم على هذه الذات الكلامية المتأثرة بالذات الأرسطية، أو الذات الأفلاطونية، وعوا ذلك أم لم يعوه ـ يخلطون بين إله الميتافيزيقيا المفتقر للتدليل على وجوده، وإله الدين الذي لا يمكن الشك به؛ لارتباط الذاكرة التاريخية للبشر به عبر الإثبات الأوليّ المتصل والمتداول، ولذلك يُفرّع المتكلمون على تأصيلهم الذاتي لمفهوم النظر مسألة إثبات الصانع، فالقديم عندهم ليس قديمًا إلا بموجب تدليل الذات الكلامية على قدمه وحسب.

وعليه؛ ينبغي التنويه إلى أن من أوائل من تنبّه للفرق بين مسائل الكلام ومسائل العقيدة هو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله؛ فإنه انتهى في مسألة قدم العالم إلى القول

بـ«جواز» حوادث لا أوّل لها، لا وجوبها، إذ الناظر للوازم القول بالجواز هنا يدرك مدى توغل وتشعب ميتافيزيقيا الكلام في مسائل العقيدة، فقد كان الجدل الكلامي ـ الفلسفي حينها دائرًا بين ثنائية قدم العالم عند الفلاسفة وحدوثه عند المتكلمين، فأحد لوازم تنظيره لقوله بالجواز في مسألة ميتافيزيقية هو تفنيد هذه الثنائية بين المتفلسفة والمتكلمة لا الوقوف على حدود هذا القول وحسب، وكأنه حدود الفهم الإنساني ذاته، أو أن قوله واجب القبول به، وعدم تجاوزه إلى حلول أفضل، إذ لو كان الأمر كذلك لقال بوجوب حوادث لا أوّل لها، لكنه لم يقل بالوجوب؛ بل بالجواز، إذن، كل الجهد النظري الذي بذله في كتبه حتى يفنّد ويفك هذا الحصار المتوهم للمسألة من داخل الجدل الفلسفي ـ الكلامي بين القائلين بالقِدم من جهة، والقائلين بالحدوث من جهة أخرى، فما معنى الجواز في مباحث الميتافيزيقيا؟! لاحظوا أن الميتافيزيقيا تنظير معرفي عن «تعيين العلّة»، لكن مع ذلك فإن ابن تيمية يقول بالجواز في مبحث يستلزم التعيين بطبيعته البحثية! ما معنى ذلك؟ ربما يكون رفضًا مضمرًا لمفهوم التعيين الإحالي، أدرك أن هذه قد تكون قراءة تأويلية مضاعفة لرأيه، لكنها أحد لوازم القول بـ«الجواز» في مباحث يتصارع المتفلسفة والمتكلمة على الجزم والتعيين المعرفي داخلها، الأمر الذي أريد الوصول إليه هنا هو: هل القول

بالجواز في مسألة عقدية مقبول؟ لا شك أن مجرد الكلام عن العقيدة يستلزم استحضار مفاهيم كالجزم والتسليم، لا القول بالجواز كما قرر ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، هذا أمر ليس محلًّا للخلاف أصلًا، لكن يبقى أن معضلة «التجويز» عند ابن تيمية في مسألة قدم العالم تحتاج لتأويل حتى ندرك لماذا لم يقل بالوجوب في هذه المباحث «العقدية» التي تستلزم «تعيين العلّة» كما عند عموم المتكلمين، إذ المتكلمون يتعاملون مع هذه المسألة من باب أصول العقيدة، مما يعني أن «التجويز» عندهم يساوي السفسطة؛ لأن الجواز يفتح أبوابًا لانهائية للتفكير في مباحث «العقائد» عندهم.

الحاصل من ذلك[1]: أنه ينبغي تأويل «تجويز» ابن تيمية لهذه المسألة؛ حتى ندرك أغراضه ومراداته من قوله بالجواز، خاصة أن أي قارئ في الكلاميات يدرك مدى مفصلية هذه المسألة ولوازمها على أبواب أخرى، مثل أبواب

---

(١) ثمة أمر ينبغي توضيحه هنا؛ وهو أن هذه القراءة التأويلية = محاولة لتخريج رأي شيخ الإسلام رحمه الله ؛ إذ نرى أن هناك زاويتين للنظر إلى مسألة حوادث لا أول لها عند ابن تيمية، الأولى متعلقة بمبحث الأنطولوجيا، أو على نحو أدق البحث عن الموجودات الغيبية ـ وليس الميتافيزيقية ـ ومن هذه الزاوية أثبت فيها الوجوب، وكان مستنده في ذلك قرآنيًّا وحديثيًّا ـ أي: **إسناديًّا** ـ بخلاف الزاوية الثانية، فإنها متعلقة بمبحث المعرفة، أو الأبستمولوجيا المحضة، فهذه التي قال فيها بـ«الجواز»، والزاوية الثانية هي **مرادنا** من هذه القراءة التأويلية المقترحة.

الصفات وغيرها، فدليل الحدوث عند المتكلمين يكاد يكون مفتاحًا للتكلم عن الصفات الإلٰهية وما يجوز ويمتنع في حقه تعالى، وقول ابن تيمية بـ«تجويز» دليل الحدوث الكلامي يستلزم أن التكلم عن الإلٰه من «داخل» علم الكلام، الذي هو أصول العقائد عند المتكلمين، نسبيّ؛ لأن أصل المسائل كلها جائز، إذ لو كان قطعيًّا لقال بالوجوب، فهل فعلًا قول ابن تيمية بجواز حوادث لا أول لها يستلزم مطلق التكلم عن الإلٰه؟ كلّا؛ لأن نقاشه وجداله معهم كان من «داخل» علم الكلام، فلا يلزم طرد تجويزه ذلك إلى خارجه؛ أي: أن التجويز في ميتافيزيقيا الكلام، لا أصل الاعتقاد، إذَنْ، ضرب ابن تيمية لثنائية القدم والحدوث، ومن ثَمَّ إنهاء بحثه وجدله إلى الجواز، لا يستلزم النسبية إلا داخل العقلنة الكلامية والفلسفية فقط، إذ من أهم أغراض ومرادات كل الجدل والنقاش الذي اشتغل عليه في كتبه فك التماهي الذي أحدثته مسألة قدم العالم بين العقيدة والميتافيزيقيا، وهذه المسألة فعلًا أصل لكثير من المسائل التي تصارع عليها المتكلمون، وكفّر بعضهم بعضًا لأجل اختلافهم في لوازمها وتبعاتها، وما أوضحه ابن تيمية من القول بالجواز فيها أن أصل نقاشهم ممكن الاختلاف فيه ويقبل التنوع؛ بل ليس متعلقًا بمسائل العقيدة أصلًا، وهذا أهم منجزات القول بالجواز في مسألة قدم العالم الميتافيزيقية؛ لأنه يفصل بين

العقيدة والميتافيزيقيا التي مزج بينهما المتكلمون، إذا اتضح ما سبق، يبقى أن نسأل سؤالًا أخيرًا: هل الجدل الكلامي «جدل عقدي» فعلًا؟ وإذا فصلنا وميزنا بين الجدل الكلامي والجدل العقدي، أيهما يمكن اعتباره مسائل زائفة؟ وأيهما نعتبره مسائل حقيقية؟ طبعًا، ينبغي إدراك أن الإنسان كائن واهم، فقد يؤثر على فعله الواقعي حتى الأوهام، فهل من الصواب اعتبار تأثره بالأوهام «جدلًا حقيقيًا» لأن فعله الواقعي يتأثر بالأوهام أيضًا؟ كلّا (سيتضح هذا الأمر أكثر مع الصفحات التالية بإذن الله)، فالمعالجة الصحيحة معه تبيين أن أفعاله وأقواله لا تستند على مبرر حقيقي، وهذا أحد لوازم القول بالجواز داخل الصراع المحتدم بين المتفلسفة والمتكلمة في مسألة قدم العالم، إذ القول بالجواز في هذه المسألة الصراعية التي تستلزم الجزم بـ«تعيين العلّة» كشف أن مبرر وجود صراع أصلًا غير حقيقي، وإنما متوهم، لذلك ينبغي أثناء النظر لأي جدل ـ مهما كان عقديًّا أو غيره ـ إلى التفريق بين ما له مبرر حقيقي، وما مبرره متوهم أصلًا، كما سيتضح مع فصول البحث القادمة، والمعالجة السليمة مع الجدل الذي لا يستند إلى مبرر حقيقي عدم إعطائه سِمة «الجدل الحقيقي»، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أظن أنه من الخطأ تسمية الجدل الكلامي بـ«الجدل العقدي»؛ لأن مفهومَي التسمية والوصف متلازمان، ولا يصح فصلهما عن

بعض، ما معنى ذلك؟ معناه: أن الذي كان يدير ذلك الجدل طوال تاريخه النظري لم يكن أهل السُّنَّة؛ بل كان الذي يديره المتكلمون، وهذا يلزم عنه أن إسباغ وإضفاء هذه الأوصاف والتسميات على مسمياتها (مثل: الجدل العقدي وغيره) لم يكن لها أصل عند أهل السُّنَّة؛ لأنهم في هذا الأمر متأثرون بالتسمية الكلامية، إذ التسمية مرتبطة بالوصف الكلامي وتاريخ علم الكلام، فإذا كان الجدل كما سبق جائز كما بيّن ابن تيمية من خلال قوله بجواز حوادث لا أول لها، وكان هناك فصل بين الجدل الكلامي والجدل العقدي، وكان فعل التسمية تاريخيًّا محصورًا في التوصيف الكلامي فقط، فلماذا يحصر أهل السُّنَّة تسمياتهم بفعل التسمية الكلامي؟!

لقد كان مفهوم الذات في عموم الفلسفات القديمة مفهومًا مضمرًا، لا مفكر فيه، رغم آثاره المتشعبة في جميع العلوم والمعارف، حتى أخرجه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت من حالة الإضمار إلى حالة التصريح في عبارة الكوجيتو، إذ يقول:

«ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة: **أنا أفكر، إذن فأنا موجود،** كانت من الثبات والوثاقة واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها، بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنًّا أن آخذها مبدأً أول للفلسفة

التي أتحراها»[1].

وبعد تأمل مفهوم الذات في بعض الأطروحات الفلسفية ومحاولتها اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية بغير عونٍ من معلّم خارج عن السياق الإنساني، فإن الإشكالات والمشكلات الزائفة التي تسقط وتقع فيها لا يمكن الادعاء، أو الزعم بإمكانها اصطناع ذاكرة من داخل التاريخ الإنساني، إذ الوعي الإنساني بدأ من خارجه، وسيعود إليه[2]؛ لذا فإن افتراض إمكان ذاكرة ميتافيزيقية تعيّن العلّة المسببة من جهتها ليس سوى وهم اضطرته الحاجة الإنسانية للدين وتذكره، ولكن إرادة الإنسان لوحدها لا تسعفه في ذلك، ولذلك الحاجة لنبيّ مرسل نتبع تعاليمه ونمارسها على قدر المستطاع، وهذه الذات الفلسفية ليست محصورة على الفلسفات المثالية فقط؛ بل يمتد أثرها إلى أصل الجدل الفلسفي بين المثاليين والماديين.

---

(١) رينيه ديكارت، ترجمة: محمود الخضيري، «مقال في المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العوم» (٢٠١٥م) الهيئة المصرية العامة للكتاب (ص٥١).

(٢) قال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [هود: ١٢٣]. وفي الحديث عن رسول الله ﷺ: **«لا تقوم الساعة حتى يأخذ الله شريطته من أهل الأرض..»** قال عنه الحاكم النيسابوري: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين إن كان الحسن سمعه من عبد الله بن عمرو»، (مرجع سابق) (٤/ ٤٨١) حديث رقم (٨٣٤١).

نتائج وخلاصات

١ ـ للإلحاد أشكال وصور تختلف بحسب الظرف التاريخي الذي يلحد فيه الشخص، فالسياقات التاريخية تؤثر نسبيًّا في طرق فهم الناس للموضوعات والمفاهيم والمبررات، لذا فالتعامل مع الإلحاد كمشكلة لا تتغير عبر التشكلات التاريخية له غير سليم، ومعالجة معضلاته المعاصرة عبر منهجيات كلامية سوء تحليل وفهم للشكل المعاصر لظاهرة الإلحاد؛ بل قد تؤدي هذه المعالجات في بعض تجلياتها إلى غير المقصود منها؛ لأن المعالجات الكلامية تضخم المعيارية الذاتية على حساب التعليم والإسناد.

٢ ـ من الخلاصات التي انتهينا إليها أن الرفض الموجه ضد الميتافيزيقيا لا يلزم عنه رفض المفاهيم الدينية، وأن توهم التلازم راجع إلى الخلط الذي أقامه المشروع الكلامي

وتلبيسه الميتافيزيقيا بمفاهيم دينية، وأن هذا الالتباس أحدث سوء فهم لكل الاتجاهات المتخاصمة حول معاني الدين والميتافيزيقيا، وأثر كل منهما على حياة الناس.

٣ ـ لا ينبغي الخلط بين الغيبيات والميتافيزيقيا؛ فإن الأولى يمكن الإحساس بها، بخلاف الثانية فلا يمكن الإحساس بها مطلقًا.

٤ ـ من الخلاصات أيضًا أن إحدى سمات الميتافيزيقيا أنها لغة مفرطة في الذاتية، بخلاف اللغة الدينية؛ فإنها تقوم على لغة بين ـ ذاتية (علاقة) أي: وعي راجع إلى التعليم والإسناد، فالميتافيزيقيا تسعى لإقامة الوعي على الإحالة، بخلاف الدين، فإنه يقيم الوعي على التعليم والإسناد.

٥ ـ أحد الفروق المهمة بين الدين والميتافيزيقيا الذي تحاول الأفلاطونية تجاوزه أن بداية الوعي الإنساني بذاته كانت بإثبات خبري من خارجه، لا بقصدية تساؤلية محضة في الوجود، وأن الخبر الديني ليس خبرًا محضًا أو مستقلًّا عن الحياة اليومية، إذ هو خبر مَعِيش.

٦ ـ المحاورة الأفلاطونية ليست محاورة تداولية؛ أي: أنها لا تستمد ولا تهتم بالسياق الاجتماعي، وتبعها في ذلك المناظرة الكلامية؛ لأنهما يحاولان إفراغ الذاكرة من اللغة الاجتماعية، فكل من المحاورة الأفلاطونية والمناظرة

الكلامية ترجع إلى الذاتية والاستبطان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المحاورة التداولية تبتدئ تفاعلها مع جماعة على إرث الإثبات، بخلاف المحاورة الأفلاطونية فإنها تنطلق من القصدية التساؤلية التي تساوي بين الإثبات والنفي، وبخلاف المناظرة الكلامية التي تستبطن التساوي بين مفهوم القضية ومفهوم الخبر.

٧ ـ التفريق بين «أنا» بوصفها استعمالًا في اللغة اليومية، و«أنا» الفلسفية أو الكلامية التي تحاول وضع ذاتها معيارًا لفهم الدين وتلبيسه بالمفاهيم الميتافيزيقية، بينما في «أنا» في الحياة اليومية مجرد تعبير في سياق اللغة، فهي لا تفترض معياريتها.

٨ ـ امتناع الشك؛ إحدى أهم النتائج التي نستفيدها من ارجاع المعتقد إلى البين ـ ذاتية أو الوعي القائم على الإسناد، فالذات الأرسطية والأفلاطونية التي تسللت عبر الكلاميات إلى العلوم الإسلامية فرضت التساوي بين الإثبات والنفي، ولذلك ترى أسبقية الدرس العقدي، يبتدئ بعد التأسيس النظري لكلامياته بالبرهنة على وجود الإلٰه بدلًا من تقرير امتناع الشك في حقه تعالى، فمن مداخل الميتافيزيقيا على الدين ربط المعتقد بالنظر العقلي والبرهان المنطقي، بدلًا من ربطه بالسياق اليومي والعادة المسندة.

بين الحقيقة والإحالة

لقد مر معنا أثناء قراءتنا للالتباسات المصطنعة في السطور الماضية عددًا من الفروق المهمة بين الدين والميتافيزيقيا، ومن أهم هذه الفروق التي ينبغي الوقوف عندها وتبيينها وتفصيل القول فيها أن الذاكرة الدينية تستمد أفعالها وممارساتها من الحقيقة التي تعلمناها من إرث الرسالة والنبوة بخلاف الأطروحات الفلسفية التي تحاول اصطناع الذاكرة الميتافيزيقية عبر تعيين الإحالة بغض النظر عن التعارض بين الفلسفات المثالية والمادية، إذ التفلسف هو محاولة لتعيين الإحالة إنسانيًّا، وهما ـ أي المثالية والمادية ـ تشتركان في فرض هذا التعيين الإحالي بشكل جذري أثناء اصطناع الذاكرة الميتافيزيقية، ويظهر باستمرار مفهوم الحقيقة وعلاقته بمفهوم الإحالة عندما يدرس الفلاسفة علاقة اللغة/ الوعي بالمرجع الخارجي، ومدى الصلة بينهما، ويظهر أيضًا

مفهوم الحقيقة بعلاقته بما يعتقده المتحدث وكيفية تشكُّل المعتقد سياقيًّا، ودور مفهوم «أنا» المعتقد بوصفه إحالة استعمالية في السياق، لا «أنا» بوصفها مسببة لمعتقدها، ولذلك نلاحظ في مقولة الكوجيتو التي ذكرنها أعلاه تعبيرًا واضحًا عن الالتباس الميتافيزيقي الذي يحاول الفيلسوف العبور منه إلى الممارسات الدينية، إذ «الأنا» في الكوجيتو الديكارتي تحيل إلى كائن غير محسوس، وكما علمنا سابقًا بأن ذلك أحد خصائص الميتافيزيقيا التي تفترق به عن الدين، والتي ترجع في ما يُعرف في فلسفة اللغة المعاصرة بـ«معضلة الأسماء الفارغة»(١) عدم القدرة على حل هذه المعضلة يمثّل

---

(١) وهي الأسماء التي ليس ثمة من يحملها في الخارج، فتنتقل مشكلتها الميتافيزيقية إلى القضايا والأخبار التي تحتويها، فتصير هذه الأخبار لا تخبرنا عن شيء خارجي، بل عن شيء لا يمكن الإحساس به، وأصل إشكالها راجع إلى حصر النظريات الماصدقية والتصوّرية (معنى المعنى) في إحالة ماصدقية أو مرجعيّة في الخارج، أو تجعل معيار الإحالة أمرًا تحليليًّا ذهنيًّا، مما يوقعها في عدم التمييز المنطقي بين الحامل والمعنى، فإذا اختفى الحامل اختفى المعنى بدوره؛ لأن التعيين والدمج بينهما جعلهما شيئًا واحدًا، وطريقتنا في تخريج هذه المعضلة من آثارها الميتافيزيقية هي ربط الاسم والأخبار التي تحتويه في استعمالها اللغوي في إطار شكل حياة، هذا أولًا، ثانيًا ينبغي أن يبتعد هذا الاستعمال اللغوي لأسماء الأعلام عن الذاكرة الملتبسة باقترابها من الذاكرة الدينية التي تعتمد على مفهوم الإسناد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عدم التمييز بين المحال عليه والمعنى يفضي إلى خلط الدين بالميتافيزيقيا، ومن ثم إلى الإلحاد؛ لأن عدم التمييز بينهما (أي: المحال عليه والمعنى) وافتراض تطابقهما يفضي إلى انعدام المعنى حينما =

عقبة أمام رؤيتنا للفروق الدقيقة بين الدين والميتافيزيقيا، وغير ذلك من المشكلات والتساؤلات المرتبطة التي سنعالجها في هذا الفصل، ولذلك فإنها معضلات قديمة وفروق دقيقة حصل فيها جدل واسع وخلط كبير، ومن لم يفهمها سيحاول تعيين الإحالات وتحديدها دون جدوى، ومن ثم الوقوع في نفس الإشكالات والمشكلات الزائفة التي تم تفنيدها سابقًا، ولعل من أهم أطروحات العقلنة التي قامت على مر التاريخ هي العقلنة الرياضية، فلقد كانت الرياضيات نموذجًا للعلم العقلاني الذي يريد وضع أسس المعرفة البشرية داخل نسق إكسيوميتكي[1] رياضي، وفقًا

= ينعدم المحال عليه، وهذا الأمر أحد أسس الفلسفة العدمية.

وفي الحقيقة إذا أمكن تصور اسم فارغ ذي معنى؛ كـ: زيوس مثلًا. أفلا يمكن ذلك في حق من لا شك في وجوده؛ وهو: الله ﷻ؟ وستتضح هذه الطريقة العلاجية أكثر في الصفحات القادمة بإذن الله.

(١) الرياضي الألماني ديفيد هلبرت من أبرز فلاسفة هذا التيار في المنطق الحديث، وهو «لا يرى في المنطق فرعًا من الرياضة، ولا في الرياضة فرعًا من المنطق، وإنما شيئان نبعا معًا متحاذيين أو متوازيين من منبع واحد أبعد منهما، هو الطريقة الأكسوماتيكية أو الصورية الصرفة، التي هي الأساس الأول والبعيد لعلمَي الرياضة والمنطق معًا، فهو يذهب إلى أنه لكي تستقيم الرياضة والمنطق كعلمين استنباطيين ويقينين يجب الذهاب إلى أبعد من حدودهما الابتدائية ومسلماتها الأولية التي وصلت إليها الأبحاث السابقة عند فريجه وبيانو وراسل وكل من مهد لهم تحليل الرياضة إلى حدودها ومسلماتها.. وهذا الذهاب إلى ما وراء الحدود والمسلمات الأولية في المنطق والرياضة إنما ينتهي عند قبول =

لمبدأي التمام، وعدم التناقض، ويتميز المدخل الرياضي بالصورنة المفرطة في ذاتيتها.

= حدود ومسلمات أولية أخرى لا هي إلى المنطق ولا هي إلى الرياضة، وإنما هي عارية تمامًا عن كل معنى رياضي أو منطقي؛ لأنها مجرد رموز اسمية نضعها وضعًا، ومن ثم فهي صورية بحتة، وتلك الحدود والمسلمات هي الأكسيوماتيك التي تشتق منه الرياضة والمنطق متوازيين لا متصلين». محمد ثابت الفندي، أصول المنطق الرياضي (لوجستيقا)، دار النهضة العربية، (١٩٧٢م) (ص١٠٥). ونجد تعريفًا أقرب في المعجم الفلسفي لمراد وهبة (ص٨٢) وهي «دراسة نقدية لمبادئ البرهنة الهندسية. أول من قام بها باش pasch في عام ١٨٨٢م، وتدور على وضع أسس الهندسة من حيث هي علم استنباطي، وهي ثلاثة: (١) جملة قضايا ليست مبرهنة، وتسمى مصادرات. (٢) جملة تصورات لا معرّفة. (٣) قواعد الاستنباط للانتقال الضروري من قضايا إلى أخرى دون النظر إلى معاني التصورات».

الفصل الثاني

بين الإحالة والحقيقة

المبحث الأول

من كَنْت إلى فريغه

لقد بدأ المنطقي الألماني جوتليب فريغه تدشين المنعطف اللغوي للفلسفة المعاصرة عبر محاولته إرجاع الرياضيات إلى المنطق، خلافًا لِمَا كان مُقرّرًا بعد الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت، الذي أسس رياضياته على مفهوم الزمن القبْلي[(١)]، ومقولة الزمن تمثّل إطارًا أوليًا قبليًا عند كَنْت، فهو يستخرج السمة التركيبية للرياضيات من مفهوم الزمانية القبْلية؛ إذ العدد في فلسفته مجرد تتابع متعاقب للوحدات في الزمن القبْلي، وبذلك تكون رياضياته تركيبية قبْلية قائمة على مقولات قبْلية أيضًا[(٢)]، مما يجعلها سابقة

---

(١) «الزمان ليس أفهومًا أمبيريًا مشتقًا من أي تجربة. ذلك أن المعيّة شأنها شأن التتالي، لا تدرك إن لم يشكل الزمان أساسًا لها. . الزمان تصور ضروري يشكل أساسًا لجميع الحدوس» إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت (ص٦٤). وعدم اشتقاقية مفهوم الزمان عنده من التجربة يسِمُه بالقبلية.

(٢) وهما مقولتا الزمان والمكان؛ والذي يؤسس عليهما كَنْت علمَي الرياضة والهندسة.

على التجربة الإنسانية، وتُخبر عنها في نفس الوقت، ولقد عارضه فريغه بمحاولته التأسيسية للرياضيات على المنطق اللغوي وتحليليته، إذ تقوم رياضياته على مفهوم العدد الفئوي، لا العدد الزمني، بغض النظر عن كونه امتدادًا لمفهوم قبْلي أو امتدادًا للتكرار الاستقرائي، لذلك فإن الوحدات العددية عنده ليست زمانية متعاقبة؛ بل فئوية[1]، وهذه الفئوية ترجع إلى تفريق فريغه بين مفهومي الهوية

---

(١) استفاد فريغه مفهوم الفئة من مفهوم المجموعة عند الرياضي الألماني جورج كانتور، انظر: روبير بلانشيه، نظرية المعرفة العلمية (الأبستمولوجيا) ترجمة: حسن عبد الحميد، (دار رؤية) (ص٢٠٣).

يقول محمد مهران: «الفئة مجموعة معيّنة من الأفراد.. لكن نجد في تعريف الفئات اتجاهين واضحين، أحدهما فلسفي، والآخر رياضي، يقوم أولهما على أساس المفهوم، ويقوم ثانيهما على أساس الماصدق. والنزاع بين هذين الاتجاهين قديم؛ لأن الأمر يتعلق باهتمام المنطق الصوري، هل يوجّه هذا الاهتمام نحو المفهومات، أم الماصدقات؟» (مقدمة في المنطق الرمزي)، (دار قباء) (ص٢٧٦).

قلتُ: الإحالة التحليلية = المفهوم، بينما الإحالة الإخبارية = الماصدق، ويحدد فريغه معنى الإحالة الإخبارية (الماصدق) بالإحالة التحليلية (المفهوم)، بخلاف راسل، فإنه يجعل التوصيف هو الذي يعطي للإحالة معنى، ولذلك فإن اسمَ العلم عند فريغه راجع إلى الهوية التحليلية، بخلافه عند راسل، فإنه ليس اسمًا صلبًا أصلًا، بل مجموعة وصفية؛ فالإحالة خارج التوصيف ليس لها معنى، ولأجل ذلك فإن فريغه أشد قربًا من راسل في تأثره بالأفلاطونية، ولا يعني أن راسل بعيد عن الأثر الأفلاطوني، بل مفهوم التأشير يقرّبه منه درجة.

التحليلية والهوية الإخبارية[1] امتدادًا لإرجاعه الحمل العقلي إلى الشرط اللغوي ـ عبر تفريقه بين المحمولات التي لا تشير إلى أشياء، والإحالات التي تشير إلى أشياء في المرجع الخارجي، إذن؛ علاقة الهوية التحليلية بالرياضة علاقة بين رموز لغوية، وليست علاقة بين ما تشير إليه الرموز (أي: الماصدقات) كما قرر ذلك فريغه، إذ في حالة عدم التفريق بينهما بالنسبة له سنقع في اعتبار بنية المحمول العقلي مساوية لبنية المرجع الخارجي ـ كما هو الأمر في مفهوم الهويّة الأرسطي ـ بما أن ما يعيّنه المحمول اللغوي مساوٍ لما تعيّنه

(١) «افتتح فريجه أحد أهم مقالاته، بعنوان (المعنى والدلالة On Sense and Meaning) بسؤالين حول طبيعة علاقة الهوية، قائلًا: إنها كانت دائمًا مثار أسئلة تصعب الإجابة عنها؛ هل هي علاقة بين أشياء، أم بين أسماء أي رموز أشياء؟ ويقول إنه تبنى في كتابه (التصورات) الرأي الأخير. فإذا نحن قبلنا الرأي الأول؛ أي: أن علاقة الهوية هي علاقة بين أشياء؛ فإنه ينتج أن القضيتين (أ=أ) و(أ=ب) سيكون لهما نفس المعنى إذا كانت (أ=ب) صادقة، وحينها ستكون كل من (أ) و(ب) مجرد اسمين لشيء واحد، وإذا نحن عوضنا القضيتين السابقتين بالمثالين اللذين ضربهما فريجه فإن مثال: (الزهرة هي الزهرة) و(الزهرة هي نجمة الصباح) سيكون لهما نفس المعنى، ولكن هذه النتيجة يرفضها فريجه، بسبب أن القضية الأولى لا تخبرنا بشيء وهي قضية تحليلية تكون صادقة قبليًا، في حين القضية الثانية تخبرنا بشيء عن كوكب الزهرة، ومن ثم فهي تحتوي على قيمة معرفية على خلاف الأولى» جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، (مرجع سابق) (ص١٥٧).

الإحالة/الإشارة إلى الأشياء في المرجع الخارجي، وهذا أمر يرفضه فريغه لأن ذلك سيعني أن (أ=أ) مساوية لـ (أ=ب) والأولى تحليلية عنده صادقة قبليًّا، بخلاف الثانية، فإنها تُخبر عن قيمة معرفية جديدة، لكن من الإشكالات على هذا الفرق أن الهوية التحليلية تنتهي لكونها تحصيلات حاصل[1] كما كشفت عن ذلك تحليلات فيتغنشتاين، أضف لذلك أيضًا أن من الإشكالات التي وقع فيها فريغه وغيره أنه إذا كانت القضية الحملية (أ=أ) بوصف (أ) صفة معيّنة لـ(أ) فإن معرفة هذه الصفة قبْليًّا ممتنع؛ لأنه في حال تحليل هذه القضية الحملية سنقع في دور قبْليّ، وهذا سيوقعنا في إشكال الذاتية الذي نقضناه مرارًا فيما سبق، إذ بين قانون الهوية المنطقي ومفهوم الذات الفلسفية تماهٍ، لم يظهر الفرق بينهما إلا في

---

(١) «على سبيل المثال: إما أن الجوّ صَحْو، أو أنه ليس صَحْوًا، فإن هذه القضية لا تتحدث عن حالة معينة، فهي لا تخبر بأي شيء عن حالة الجوّ، ومن ثم فهي لا تجيبنا إذا سألنا مثلًا ما إذا كان الجوّ صَحْوًا، كما أنها لا تجيبنا إذا أردنا أن نعرف ما إذا لم يكن الجوّ صَحْوًا. وكذلك الشأن لقضايا التناقض، فهي أيضًا لا تخبر بشيء عن الواقع. فالقضية: الجوّ صَحْو وليس صَحْوًا لا تخبرنا بشيء عن حالة الجوّ؛ لهذا فإن تحصيل الحاصل ليست من ذلك النوع من الجمل التي يُقضى فيها بشيء، ومن ثم فهي ليست من ذلك النوع من القضايا التي يحكم عليها بالصدق أو الكذب، ولكنها تمثل الحالات القصوى للقضية». جمال حمود، فلسفة اللغة عند لودفيغ فيتغنشتاين، الدار العربية للعلوم ناشرون (ص٦٧).

أطروحات ديفيد هيوم الشكيِّة تدريجيًا[١]، الحاصل من ذلك أن نقل مفهوم الحمل في القضية إلى صياغة أخرى، وهي (إن كان «أ» فإن «أ»)، ينقلها من كونها قضية حملية، إلى قضية شرطية[٢]، والقضايا الشرطية مفتقرة بدورها، بما أن الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم، لكن لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، بخلاف صياغة القضية الحملية التي تفترض التسبيب فتجعل العلاقة بين اللغة/الوعي وبين المرجع مباشرة، لكن من الإشكالات التي سيقع فيها أيضًا ـ بالإضافة لما ذكرنا سابقًا عن نقض القصدية والذاتية ـ أنه يجعل كل ما ستراه الذات المُسببة عالمًا سيكون عالمًا صادقًا، وما لم تَرَه مُحقِّقًا للصدق الذاتي الذي تفرضه السببية القبلية لقانون الهوية فسيكون كاذبًا، حينها لا يكون للتصديق من عدمه أي معنى،

---

(١) يرجع أصل هذا الفرق بين مفهومي الهوية والذات الذي كان مدمجًا في الفلسفة قبل هيوم إلى تفريقه بين الانطباع الحسي والإدراك الحسي؛ فامتناع استخراج الإدراك من مجرد انطباعات حسية استلزم امتناع تسبيب الذات المدركة لوعيها بمفردها.

(٢) من تعريفات القضية أنها الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق والكذب المنطقيين. والقضية الحملية هي: ما حُكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، بينما القضية الشرطية: ما حُكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى أو لا وجودها، رغم أن هذه التعريفات لا تؤدي المراد بشكل صحيح، إلا أنها تقريبية؛ لأن مفهوم الحكم في المنطق القديم يضمر مفهومًا للذات كما ذكرنا امتداده إلى الفلسفات من الأرسطية.

بما أن العالم هو عالم الأنا وحدية[1]، وما تراه هو كل ما هنالك، إذ هذه الذات منغلقة على عالمها الذاتي الذي سيلزم عنه امتناع قيام سياق بشري يحمل الذاكرة معه؛ لأنه حينها سيكون كل عقل ذاتي منغلقًا في نفسه عن السياق الاجتماعي الذي يلزم عنه امتناع إقامة سياق وتداول بشري، ومن ثم امتناع نقل الذاكرة لغيره بما أن «أنا» ليست إحالة استعمالية في السياق، وما لا يمكن تداوله في سياق بين الناس مرادف لمفهوم اللامعنى المتروك؛ كمفهوم «أنا»، بوصفها سابقة أو متمردة على السياق، إذ لو كان له معنى لتم تداوله وتذاكره في سياق اللغة الطبيعية، الحاصل أن القضية الشرطية تُرجع الوعي إلى اللغة، لا إلى العقل بالمعنى الكَنْتي الذي يلزم عنه ـ كما ذكرنا سابقًا ـ المساواة بين مفهومَي الإثبات والنفي المستند على القصدية التساؤلية، وهذا أمر يوقع في إشكال اللغة الخاصة التي شرحناها أعلاه.

---

(١) «الأنا وحدية solipsism: كلمة منحوتة من كلمتين لاتينيتين، إحداهما solus، ومعناها (منفرد)، والأخرى ipse، ومعناها (ذات). وهي الفكرة الفلسفية التي فحواها أن عقل الفرد هو الشيء الوحيد المؤكد الوجود. وتذهب الأنا وحدية، بوصفها موقفًا معرفيًا إلى أن معرفة أي شيء خارج عقل الفرد غير مؤكدة، فالعالم الخارجي والعقول الأخرى لا تمكن معرفتها، وربما لا يكون لها وجود خارج عقل الفرد». انظر: أوغدن ورتشاردز، معنى المعنى ـ دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، ترجمة كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد، (٢٠١٥م) (ص٨٠).

وعلى خُطى فريغه وسعيه لاصطناع «لغة منطقية خالصة» خالية من شوائب اللغات الطبيعية حاول الفيلسوف البريطاني برتراند راسل اصطناع نظريته عن الأوصاف المحددة، محاولًا معالجة معضلة الأسماء الفارغة والكائنات الميتافيزيقية في اللغة الطبيعية، ورغم الفارق بين فريغه وراسل في كيفية تعيين المرجع الخارجي وإحالة أسماء الأعلام[(١)]، فإنّا نلاحظ أن من أهداف راسل تحديدًا تقليل الكائن الميتافيزيقي في اللغة حسب ما يستلزمه مبدأ نصل أوكام[(٢)] الذي يقر به، بما أنه

---

(١) «إن مشكلة المرجعية (الخارجية) تعيدنا بالضرورة إلى مفهوم اسم العلم. كان المنطق الأرسطي يجهل هذا المفهوم. فهذا الأخير ظهر مع الرواقيين، ثم أصبح عند القروسطيين موضع نظرية خاصة مع الافتراض المتمايز، إن اسم العلم لا يتصرف كاسم الجنس.. ففي حالة اسم العلم تتطابق التسمية مع الدلالة»، ومن هذا الوجه تنبغي معالجته. سيلفان أورو ـ جاك ديشان، فلسفة اللغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (ص٢٥٠).

(٢) «تتمثل الأدوات المنهجية التي وظفها راسل لتجاوز الصعوبات التي تواجه المنهج التحليلي، فتتمثل في الاقتصاد في الفكر والبناء المنطقي لقضايا المعرفة وصياغة هذه الأخيرة استنادًا إلى لغة مثالية. يقوم مبدأ الاقتصاد في الفكر على عدم القبول بالكثرة إلا في حالة الضرورة القصوى التي قد تتطلبها ضرورة منهجية، وتطبيقه لنصل أوكام لاختزال المعرفة كان أولًا في محاولة رد الرياضيات إلى المنطق، والتي لم تتخذ طابعًا علميًّا بحتًا، بل تم توظيف ذلك ميتافيزيقيًّا بهدف الوصول إلى اللامعرفات، وتبعًا لمبرر أبستيمي مفاده أنه كلما سمحنا لأنفسنا بافتراض وجود عدد أكبر من الكائنات كلما كانت معرفتنا أكثر عرضة للخطأ، ومثال ذلك: إذا كان لدينا الكيانات التالية (أ ـ ب ـ ت) وكان من الممكن رد (ج) إلى (أ) أو (ب) بحيث أن كلا من (أ) و(ب) مستقلين وغير قابلين للاشتقاق من بعضهما البعض، فإنه يمكن في هذه =

ينسب نفسه إلى التجريبية، و«الوصف المحدد هو جملة لغوية تتألف من حد عام مسبوق بأداة التعريف، أو في صيغة المضاف، وقد يتبع بلفظ أو أكثر يدل على تحديد خاصية محددة»[(١)] ومعيّنة للمرجع الخارجي، وأحد أهداف راسل من هذا الوصف المحدد أن يجعل لكل جملة مرجعًا واحدًا في الخارج على الأكثر، ومن ثم اصطناع لغة منطقية خالصة، بما أن نظرية الأوصاف المحددة استطاعت تعيين الإحالة التي سيقيم عليها ذاكرة ميتافيزيقية خارجة عن الذاكرة الدينية التي يتوارثها الاجتماع البشري عبر لغاتها الطبيعية، إذ تعيين الإحالة مقدمة مهمة لإمكان استخراج القيمة الإنسانية من الوصف الذاتي الذي يلزم عنه إمكان ذاكرة ميتافيزيقية، ومن أهم الإشكالات عليه أن هذا الترادف بين الهوية الوصفية والمرجع الخارجي في إطار نظريته عن الأوصاف المحددة ليس له معنى إلا في سياق مقولي، ومن ذلك أيضًا محاولته

= الحالة حذف (ج)، والاكتفاء بـ: (أ) و(ب). يعرّف فيتغنشتاين في الرسالة هذا المبدأ بقوله (إذا لم يكن هنالك ضرورة لعلامة ما فإنها تصبح عديمة المعنى (الدلالة) وهذا معنى نصل أوكام» قادري عبد الرحمٰن، فيتغنشتاين والتداولية ـ مقاربة فلسفية لمرحلة التأسيس، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة من جامعة محمد بن أحمد، وهران ٢، الجزائر (ص٢٧).

(١) جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجًا، الرباط، دار الأمان، (١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م) (ص١٨٨).

تعيين أسماء الأعلام عبر مفهوم التأشير[1]، وهذا التأشير المعيّن بدوره ممتنع تعلّمه ذاتيًّا، وإلا لزم افتراض ذات مفكِّرة تتفلسف خارج السياق الاجتماعي الذي سيوقعها في أوهام اللغة الخاصة، فتنقض نفسها كما شرحنا ذلك سابقًا، إذ مفهوم التأشير هو الآخر مفتقر لسياق اجتماعي ينقل الذاكرة إليه عبر التعليم.

نلاحظ من الاختلافات السابقة من كَنْت إلى فريغه وراسل عدة أمور ينبغي التأكيد عليها؛ منها:

١ ـ أن مباحث المعرفة في تلك الفترة في طور الانتقال من نظرية المعرفة بطابعها القديم إلى الأبستمولوجيا الحديثة، ومن ثَمَّ إلى دراسة أثر الدلالة اللغوية عليها، ويظهر ذلك في إخفاق كَنْت في مماهاة مفهوم الذاكرة عنده بمفهوم الزمن القبلي ـ بما أن العدد ليس قبليًّا؛ بل فئويٌّ ـ بخلاف المنعطف اللغوي الذي ربط الذاكرة بالشرط اللغوي الذي يتفاعل معه الإنسان حسب الوضع التاريخي، لكن هذا لا يلزم عنه أن أطروحات فريغه وراسل الفلسفية تمكنت من

---

(١) نقصد بمفهوم التأشير كأن يقول أحدهم لشخص ما: «هذا كذا» وهو يشير إليه بيده، أو بإيماءة معيّنة، فهذا الأمر استند عليه راسل لتثبيت الإحالة ذاتيًّا دون تعليم؛ فالإشكال الذي يطرأ عليه أسبقية الذات، ومن ثَمَّ الوقوع في مغالطة الانعكاس، والدور القبلي، بل في معضلة اللغة الخاصة التي شرحناها في أثناء نقضنا للذات الأرسطية، وغيرها من الإشكالات.

الانفكاك من الخلط بين مفهومَي الحقيقة والإحالة الممتد من الالتباس بين الدين والميتافيزيقيا، فإن سعيهم لاصطناع «لغة منطقية خالصة» أفشل مسعاهم لإدراك الفروق الدقيقة بين الحقيقة والإحالة[1]، ومن ثم العجز عن إمكان التفريق بين ما هو ديني وما هو ميتافيزيقي.

٢ ـ ذكرنا في بداية هذا الفصل أثر معضلة «الأسماء الفارغة»، وإحالتها إلى كائنات غير محسوسة كأحد خصائص الميتافيزيقيا، ولا نستبعد من أثر هذه المعضلة المصطلحات التي نعالجها في هذه الدراسة كـ«الدين» و«الميتافيزيقيا»، إذ عدم القدرة على معالجتها وتصحيحها يمثل عقبة أمام هذه الدراسة، وكل محاولة تسعى إلى رؤية الفروق بينهما، ولذلك فإن انتقال البحث المعرفي من نظرية المعرفة قديمًا إلى الأبستمولوجيا حديثًا[2]، ومن ثَمَّ إلى المنعطف اللغوي،

---

(١) من أهم الفروق بينهما أن الحقيقة مضمنة في شكل حياة متصلة وصحيحة الإسناد، بخلاف الإحالة، فهي علاقة قائمة بين الأسماء والأشياء، أو بين الضمائر والأشياء داخل شكل حياة ما لا يشترط في وقوعها ـ أي: إحالة اسم لشيء ما ـ صحة واتصال إسنادها، إذ قد تتغير الإحالات مع الزمن ونسيان الإنسان لها، وبذلك يتضح أن الأولى توظّف الإحالات عبر الممارسات والتصورات التي ينتجها ذلك الشكل الحياتي المُسند بلا عكس؛ لأن معياريتها تؤول إلى مدى ارتباطها بإسناد الحقيقة التي تعلمها الإنسان، وليس بالإحالة التي يحاول تعيينها.

(٢) هناك عدة فروق مهمة بين نظرية المعرفة قديمًا والأبستمولوجيا حديثًا (١) فالأولى تفرض تعيينًا لمبادئ، بينما تقوم الأبستمولوجيا على مصادرات =

يساعدنا على ربط مصطلحاتنا بالذاكرة اللغوية التي يتفاعل معها الناس بعيدًا عن اصطناع ذاكرة نظرية خارج التاريخ كما

= تواضعية أو اجتماعية، (٢) أن الأسئلة الفلسفية لنظرية المعرفة قديمًا (ما هي حدود المعرفة؟ هل المعرفة ممكنة أم لا؟ وسائل المعرفة، هل هي حسية أم عقلية؟.. إلخ) أكثر ذاتية من الأبستمولوجيا الحديثة؛ فهذه الأخيرة لا تفصل بين الذات والموضوع كما فعلت نظريات المعرفة قديمًا، يقول محمد وقيدي في كتابه «ما هي الأبستمولوجيا؟» إصدارات مكتبة المعارف للنشر والتوزيع (ص٤٩): «وهكذا إذن بتتبع النقد الذي يمكن أن يوجه انطلاقًا من العلم المعاصر إلى فلسفة كنط، يمكننا أن نجد نموذجًا للكيفية التي تتفسخ بها نظرية في المعرفة نتيجة لتناقضها المتزايد مع التطورات العلمية. إن هذا النموذج ـ أي: الكانطي ـ يبين لنا أن نظرية المعرفة تُبنى على علم عصرها، وهو مرحلة معينة من تاريخ العلم، تسعى بفضل ما تتخذه من تعميم وإطلاق إلى أن تبدو معاصرة لكل تاريخ العلم. ولكن تقدُّم العلم يجعل وهم الفيلسوف هذا يندثر، ويؤدي به إلى أن يكون بالتدريج أكثر فأكثر تعارضًا مع النتائج المتجددة دومًا للتفكير العلمي. لهذا كله تبدو نظرية المعرفة بصفة عامة معارضة للأبستمولوجيا، ولهذا أيضًا يبدو أنه على الأبستمولوجيا أن تسير من أجل إنجاز مهامها بصورة إيجابية في الطريق المعاكس لنظرية المعرفة». ويقول محمد عابد الجابري في كتابه «مدخل إلى فلسفة العلوم»، مركز دراسات الوحدة العربية (ص٢٢): «هناك إذن اتصال وانفصال بين نظرية المعرفة بمعناها الفلسفي العام، وبين الأبستمولوجيا بمعناها الدقيق الخاص. وإذا كان الاتصال هو المظهر البارز على صعيد التحليل الفلسفي المجرد، فإن الواقع التاريخي واقع تطور العلوم قد فرض نوعًا من الانفصال بينهما، نوعًا من القطيعة الأبستمولوجيا.. فإن من نتائج هذه القطيعة، التي تبلورت مع بداية القرن، أن أصبحت الأبستمولوجيا من اختصاص العلماء، بينما بقيت نظرية المعرفة بمشاكلها التقليدية من مشاغل الفلاسفة ودارسي الفلسفة».

الخلاصة من هذا النقل من ضمن أمور أخرى أن البحث في نظريات المعرفة تختلف اهتماماته وإشكالاته عن البحث الأبستمولوجي.

حاولت الفلسفة الكَنْتية وغيرها، لكن معرفة أحد منافذ الميتافيزيقيا على اللغة الدينية وممارساتها لا يُمثّل كامل المعالجة المطلوبة، فإدراك الخطأ ليس حلًّا كاملًا!

٣ ـ رغم تفريق كثير من فلاسفة اللغة المعاصرين بين مفهومين لمصطلح «الذاكرة»، الأول محسوب على (نظرية المعرفة)، كما استعملها كَنْت وكل من حاول التنظير لمبادئ معرفية، والثاني محسوب على اللغة وطرق تفاعل الناس معها، فإن تعيين الإحالة يتبع المفهوم الأول للذاكرة، الذي يجعل الدين نظرية للمعرفة وحسب، مما يلزم عنه طمس الفروق الدقيقة بين الدين والميتافيزيقيا، بينما المفهوم الثاني للذاكرة الذي يتفاعل معه الناس تذكرًا ونسيانًا بحسب تمسكهم به يكشف لنا الثقوب التي حاولت الميتافيزيقيا التسلل منها إلى اللغة الدينية وممارساتها.

٤ ـ إن بحث مفهوم الذاكرة في أفق اللغة لا مبادئ معرفية يربطها بالعمل اليومي للغة وطرق استعمالها، ومن ثَمَّ يكشف عن الفارق المزعوم والمصطنع بين ما هو نظري وما هو عملي؛ بل يقلب النظر الفلسفي من أثر الفكر والإحساس على الذاكرة إلى أثرها هي عليهما، ومن ثم أثر شكل الحياة عليهم، ولذلك فإن ربط الزمن اللغوي لهذا الشكل الحياتي بالذاكرة يؤسس لإقامة الممارسة العملية على ما يصلنا من بقايا الذاكرة، لا على تأسيسها النظر ـ معرفي، الذي

يحصرها في حدود مجرد الذات، ويسجن الحقيقة في إطار الإحالة.

٥ ـ من النتائج المهمة في انتقال الذاكرة من مبحث نظرية المعرفة إلى الأبستمولوجيا، ومن ثم إلى استعمال اللغة لها في إطار تعليمي أن المعرفة تنتقل من البرهنة ووضع المبادئ أو المصادرات إلى اعتباره اعتقادًا سياقيًّا؛ لأن الذات لمّا لم تستطع تأسيس وعيها بنفسها رجعت به إلى كيفية ظهور وعيها ـ الذي تحاول تبريره ـ إلى اللغة التي تعلمتها في شكل حياة معيّنة.

المبحث الثاني

الجدل حول مفهوم «نقض تعيّن الإحالة[1]»

إن المتأمل لعلاقة المنطق باللغة يدرك مدى أهمية

---

(١) نعني بهذا المصطلح «أنه لا توجد إحالة خالصة أو خامة ومطلقة؛ لأن المعنى يتدخل في تكوينها؛ فيكون بذلك هو الوسيط اللساني المحايث لبنية الحدود والنسق اللغوي الذي يرد ضمنه.. بعبارة أخرى لا يمكن الفصل بين اللغة والواقع؛ لأن هذا الأخير هو في الأصل (عالم لغة)، وكل لغة هي شكل من أشكال تنظيم أو تقطيع العالم. وبذلك لن يكون المعنى سوى فسحة تتسرب من خلالها الذات؛ لتمنع المطابقة الآلية بين اللغة والواقع» يوسف تيبس، التصورات العلمية للعالم، دار ابن النديم (ص٢٨٤). ولنضرب لذلك مثالًا «ينطلق الفيلسوف الأمريكي ويلارد كواين في كتابه الكلمة والشيء من موقف الترجمة الجذرية: هناك عالم لسانيات يجد نفسه أمام لغةٍ لا يعرفها، ويجب عليه أن يتعلمها بواسطة الطريقة المباشرة؛ أي: بمراقبة ما يقوله المتكلمون المحليّون في الظروف التي يُصادفونها أو يتخيّلونها. إنه لا يملك معجمًا وُضِع من قَبل، وليس أمامه شيءٌ آخر سوى السلوك. لنفرض أن عالم اللسانيات هذا لاحظ نوعًا من التلازم بين مرور عدد من الأرانب، ونُطْق المتكلمين المحليين بعبارة غافاغي (gavagai) من الممكن أن يفترض هذا اللساني أن غافاغي تدل على «أرنب». ولكي يختبر افتراضه هذا، يعرض على مُخبرٍ العبارة غافاغي في شكل سؤال عندما يكونان سوية أمام أرنب، ومع الإشارة إليه بإصبعه. فإذا أجاب المُخبر بالموافقة، هل يستطيع الاستنتاج =

مفهومَي التحليلي والتركيبي[1] اللذَيْن جاء بهما كَنْت في عقله المحض، بوصفهما معيارًا للتفريق بين الصورنة والتجربة، فبه يمكن للفيلسوف تمييز الأوهام التي لا يوجد لها إحالات مرجعية عن الوقائع والأشياء التي يستطيع تعيين إحالاتها في المرجع الخارجي بشكل مباشر، دون الوقوع في شوائب اللغة الطبيعية ومفارقاتها، أو ربط الذاكرة بلغة البشر اليومية، سوى

= بأنه حصل على الترجمة الصحيحة؟ يجيب كواين بلا. لأن المتكلم المحلي كان ليعطي بالضبط الجواب نفسه لو كانت الكلمة غافاغي تدل على (جزء لا يتجزأ من الأرنب) أو على (مقطع زمني خاص بالأرنب). الترجمة غير معيّنة، هناك عدة افتراضات تتلاءم مع المعطيات السلوكية. فليس لدينا مقياس فعليّ للترادف نساوي به بين غافاغي و(أرنب). . فعندما أترجم لغة المتكلمين الأصليين، لا أقوم سوى باتخاذ قرارات أنطلق فيها من لغتي أنا: اللغة المصدر هي لغة المترجم. بكلمة أخرى، في عملية الترجمة، لا يمكن إلا أن تُسقَط بنية لغة ما على بنية لغة أخرى»، سيلفان أورو ـ جاك ديشان ـ جمال كولوغلي، فلسفة اللغة، ترجمة: بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت (ص٢٨٩ ـ ٢٩٢). ولذلك يقول سيلفان أورو أيضًا (مرجع سابق) (ص٢٩٤): «لا معنى في البحث عن تحديد ممّ تتكون أشياء نظرية ما، في المطلق. ومن هنا جاء مبدأ النسبية في الأنطولوجيا، وهو: المرجعية هي لا معنى خارج إطار نظامٍ من الإحداثيات. نحن دائمًا نحتاج إلى لغة خلفية».

(١) العبارات التركيبية هي التي يُستقى محمولها من التجربة، فتخبر عن شيء جديد، بخلاف التحليلي فهو لا يخبر عن شيء جديد في الخارج؛ لأن محمولها مضمّن في موضوعها، وقد كان مشروع إيمانويل كَنْت قائمًا على سؤال: كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن تخبر عن الواقع؟ ولذلك رأى أنه لتكون الميتافيزيقيا علمًا ينبغي أن تخبر عن الواقع الخارجي وتتضمن أحكامًا تركيبية، وهو بذلك لم ينكرها تمامًا بل يستدعيها في حدود العقل المحض.

أنَّ هذه المعيارية في التفريق المفاهيمي بين التحليلي والتركيبي التي حددت مجال الصورنة التي تصطنع بدورها تعيين الإحالة وربطها بمرجعها، ومن ثم استخراج القيمة الإنسانية منها؛ ليقيم الفيلسوف عليها ذاكرة ميتافيزيقية تم التشكيك فيها مع ظهور مبرهنة كورت غودل[1]، فالمبرهنة جعلت حدودًا لما يمكن صورنته في المنطق، لكنها لم تصطنع له حدًّا تمييزيًّا بين ما هو تحليلي وتركيبي على مستوى الذاكرة اللغوية، إذ هذا المعيار التمييزي بين التحليلي والتركيبي لم يبدأ يلفظ أنفاسه الأخيرة إلا مع الفيلسوف الأمريكي ويلارد كواين، ففي أطروحته عن (لا تعيّن الترجمة) يرى أنَّ العقلنة المعيّنة للإحالة المرجعية تعجز عن معالجة نسبية الرؤية إلى الأنطولوجيا[2]، من ثم نسبية التعبير اللغوي

---

(١) هي مبرهنتان تتشابه مع مفارقة الكذاب، لكن على مستوى التعريف والهوية، ولهما تأثير قوي في فلسفة الرياضة، ومن نتائجها أن أي تنظير رياضي يطرح نظامًا منطقيًّا؛ فإنه لا يستطيع البرهنة على جميع مبرهناته من داخله، إذ تبقى بعض بدهياته في إطار التسليم والمواضعة، لا البرهنة، ومن ثمّ نقض قانون الثالث المرفوع؛ لأنه في النسق الرياضي مصادرة غير قابلة للحل إلا خارجه بواسطة الإقرار بنسبيتها والاتفاق عليها عرفيًّا، ومما انتهت إليه أيضًا أن الحقيقة أكبر من مجرد البرهنة المنطقية. انظر للاستزادة: حسان الباهي، اللغة والمنطق (بحث في المفارقات).

(٢) «من الناحية الاصطلاحية يمكن توضيح معنى الوجود (أو الأنطولوجيا) من خلال تمييزه عن غيره بما يلي: (١) الوجود هو كون الشيء حاصلًا في نفسه، مع أنه لا يكون معلومًا لأحد، فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه =

عنها؛ إذ لو أمكن لمفهوم التحليلي اصطناع ترادف تواضعي بين جماعة لغوية واستعمالاتها .لما اتسمت اللغة بالمفارقات التي تمنع من تحقق الصدق والكذب المنطقيين في المرجع، ممَّا يعني إخفاق معيارية (التحليلي والتركيبي) عن تأكيد وجود شيء ثابت وكلي جدير بأن يُفسّر الاختلافات أثناء ترجمة النظريات العلمية للعالـم؛ إذ يكمن أصل أطروحته في أنَّ المرجع الخارجي للكلمات ليس مطابقًا لِمَا في الأذهان عامة[1]، فما يُعبِّر عنه العلم الطبيعي بوصفه واقعة أنطولوجية، ليس بالضرورة أنَّه يطابقها في المرجع الخارجي؛ لأنَّ الإدراك لا يعي حسًّا بشكل خام ونقي؛ بل يعيه عبر شبكة مفاهيمية في السياق توفرها له استعمالات اللغة الطبيعية وذاكرتها ومدى الالتباس الذي يلحق بهما، ممَّا يجعل الإدراك يظنُّ وجود ما ليس في الخارج أحيانًا؛ ومن ثَمَّ وضع الأسماء الفارغة، ولذلك يجادل كواين بأن أطروحته تهتم

= معلومًا. (٢) أن الوجود هو كون الشيء حاصلًا في التجربة، إما حصولًا فعليًّا فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وإما حصولًا تصوريًا فيكون موضوع استدلال عقلي. (٣) الوجود هو الحقيقة الواقعية الدائمة أو الحقيقة التي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة والحقيقة النظرية»، قادم معمر، إشكالية الأنطولوجيا والقيمة في الفلسفة العربية المعاصرة ـ نيتشه نموذجًا، رسالة ماجستير مقدمة في جامعة ألسانيا ـ وهران، الجزائر (ص٣).

(١) لعل مقولة الفيلسوف البولندي ألفريد كورزوفسكي «الخريطة ليست هي الأقليم أو الأرض» تقرب المراد، إذ هي تمثلات تهيئها لنا اللغة.

بالالتزام الأنطولوجي لأي منظومة لغوية[١]، ليس بالأنطولوجية الخارجية، بما أنه نقضَ تعيّن الإحالة، فهي تذهب إلى «حد أبعد من الارتباك في المفاهيم... فليست فقط عبارات اللغة لها دلالات مختلفة؛ بل هي حقيقية بالنسبة لأشياء مختلفة. وبالتالي: المرجع هو نفسه الغامض، فعملية الإشارة بالأصبع[٢] التي نقوم بها لتعليم الكلمة العامة الملموسة... لا تختلف عن الحركة التي نقوم بها لتعليم الكلمة الفريدة المجرَّدة.. ومع ذلك: ليس لهما بالطبع المرجع ذاته»[٣]، ولذلك فإن «أنا» المشار لها كمرجع خارجي لا يمكن اشتقاق مفهوم «الأنا» منها؛ إذ لو أمكن اشتقاق «أنا» المفهومية من «أنا» المرجعية لأمكن التفريق بين التحليلي والتركيبي حسب كواين، ممَّا ينقل آثار النسبية من

---

(١) أي: أن الأطروحة الكوانية تركز اهتمامها على ما يلتزمه المتكلم داخل لغة ما من حيث إثبات أو نفي وجود شيء خارجي من عدم وجوده، لا أنها تتحدث عن الموجود الخارجي فعلًا، بل عن الموجودات التي تلزمها اللغة للمتكلمين حين تخاطبهم فيما بينهم، وبذلك يكون المرجع الخارجي بالنسبة للمتكلم نسبيًا. «يقول يوسف تيبس في كتابه «التصورات العلمية للعالم»، دار ابن النديم (ص٣١٦): «تقوم النسبية الأنطولوجية على أمرين: أولهما: أن المعرفة ليست مباشرة، بل تنتقل عبر اللغة ومن خلالها، وثانيهما: أن للمعرفة تاريخًا..».

(٢) كما نرى ذلك في مفهوم التأشير في فلسفة برتراند راسل.

(٣) سيلفان أورو ـ جاك ديشان ـ جمال كولوغلي، ترجمة: بسام بركة، فلسفة اللغة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، (٢٠١٢م) (ص٢٩١).

الإحالات على المرجع الخارجي إلى أثر الاختلافات اللغوية في الإحالات والمحمولات عن المرجع، ومن ثم على الذاكرة، ممَّا يلزم عنه نسبية الأنطولوجية الإدراكية التي يحاول الفلاسفة بها تعيين الإحالة ذاتيًّا مما يستلزم امتناع محاولتهم استخراج القيمة الإنسانية من الإحالة المعيّنة؛ لامتناع اشتقاق «الأنا» الفلسفية من «الأنا» المرجعية التي سيقيمون عليها ذاكرتهم الميتافيزيقية.

إذن؛ إذا كان من الصعب التمييز بين الإحالة والمرجع بناءً على تلاشي التفريق الكَنْتي بين التحليلي والتركيبي، فسيلزم من هذه الصعوبة عدم التمييز أو التوضيح بين ما يعود في لغة ما إلى صيغتها الدلالية وما يعود إلى الإحالات الإدراكية عند المتكلمين بهذه اللغة؛ ولذلك كان للمرجعية أو الدلالة غموض عند كواين، فالترجمة من لغة لأخرى، أو ترجمة الوقائع إلى لغة تحمل ذاكرة ميتافيزيقية ممتنع، بما أنها عائدة لخطاطاتنا المفهومية التي لا تستطيع اصطناع فرق بين أوهامها الذاتية، فحينما نترجم واقعة ما، أو لغة ما؛ فإنَّ التأويل المفهومي لها يُخضع اللغة المترجمة أو الواقعة لمنطق لغتنا الطبيعية التي تعلمناها من المجتمع، فنحن بذلك لا نترجم بوضع المساوي اللغوي للكلمة أو الواقعة؛ بل نسقط معاني لغتنا على ما نحاول معرفته، ولا يوجد معيار نكتشف به صحة فهمنا لمعاني لغة ما من داخل السياق؛ لأنَّ كل

تحليل يتضمن لغة خلفية، ومن ثم التزامًا أنطولوجيًّا بهذه اللغة الخلفية... وهكذا في تراجع يؤدي إلى نقض ذاتي، فعملية الإسقاط اللغوي للمترجم لا ينفكُّ منها، **وبخلاف إشكالات الذاكرة المصطنعة فإن الحافظ للذاكرة الدينية ولغتها وممارساتها من هذا الغموض هو بقاؤها في حيز الإسناد والاستعمال عند رواة وناقلي الشكل الحياتي للدين، لا أن هذا الشكل الحياتي مسبب لبقائها، فالحفظ مهمة تحمّل الإنسان عِبْئها**، وتغير استعمالات اللغة عبر التاريخ وعدم حفظ تلك الاستعمالات الحياتية وممارساتها الدينية أحد مظاهر نسيان الذاكرة، ومن ثم نسيان المعنى الذي يحتويه شكل الحياة المتوارث، بما أنه ليس سببًا ميتافيزيقيًّا؛ بل مجموعة شروط تكلّف الإنسان تسييرها وفعلها.

يقودنا نقد كواين لمفهوم التحليلي إلى نظرية صول كريبكه في أسماء الأعلام، فهي من أشهر النظريات التي حاولت إعادة العقلنة والاعتبار للميتافيزيقيا عبر التعيين الإحالي لاسم العَلم ومعضلة الأسماء الفارغة التي ذكرناها سابقًا، لفصله مفهوم القبْلية عن مفهوم الضرورة عبر السلسلة السببية، مما لا يلزم عنه الذاتية، بما أن للسلاسل السببية عوالم ممكنة اشتركت في التعيين الإحالي لاسم العَلم دون استخراج الدلالة منه، فالقبلية تعود حسب كريبكه إلى الأبستمولوجيا بخلاف الضرورة التي تعود للميتافيزيقيا، مما

يعني أنه يمكن إعادة الاعتبار لمفهوم الذاكرة بالمعنى الأبستمولوجي، بعيدًا عن آثار اللغات وتفاعل الإنسان معها في التاريخ، وكما يعتقد كريبكه فـ«إن بعض ما نسميه تعريفات لا يهدف في الواقع إلا إلى تثبيت الإحالة، لا إلى إعطاء المعنى»[1] والوصف، إذ يقول:

«أن يكون لجزئيّ ما صفة ما، على نحو الضرورة، أو على نحو الإمكان، يعتمد على كيفية توصيفه. ولعل في الأمر قرابة من الرؤية القائلة بأننا نحيل إلى الجزئيات بواسطة التوصيف. ما كان مثال كواين الشهير؟ إذا تأملنا العدد ٩، فهل فيه صفة الفردية ضرورة؟ هل يجب على هذا العدد أن يكون مفردًا في كل العوالم الممكنة؟ يقينًا، هذا مما يصدق في كل العوالم الممكنة، فلنقل، ليس بالإمكان خلاف ذلك؛ أي: ألَّا تكون التسعة مفردة»[2].

لقد أعاد كريبكه بخلاف فلاسفة اللغة السابقين عليه كفريغه وراسل ـ بوصفه معارضًا لنظرية الأوصاف المحددة التي يشتركان في تأسيسها على فروق بينهما ـ نظرية منطقية تعود إلى الفيلسوف البريطاني ستيوارت ميل، وقد واجهت

---

(١) صول كريبكه، ترجمة: محمود يونس، «التسمية والضرورة»، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (٢٠١٧م) (ص١٤٤).

(٢) ضول كريبكه، ترجمة: محمود يونس، التسمية والضرورة، (مرجع سابق) (ص١١٨ ـ ١١٩).

نظريته إشكال تعيين الإحالة وربطها بمرجعها التي عرضها كواين وفيتغنشتاين، ومن أهم النقود التي واجهت نظريته في التعيين الصلب للإحالة ما يلي:

١ ـ أنه حتى ندرك أن العدد ٩ يتصف بالفردية أم لا ضرورةً، ينبغي أن نعرف معنى الفردية والزوجية من خلال أمثلة حياتية نعيشها، وليس فقط عبر التسبيب التسلسلي للإحالة الذي يلزم عنه التعامل مع «أنا» ومعتقداتها بوصفها إنشاءً إحاليًّا لها، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن فصل التعيين عن الوصف المـتُعلَّم في شكل حياة، ويلزم من ذلك أن مباحث الإحالة تبحث كما يعبّر أمبرتو إيكو خلال موسوعة توصّف الإحالات ومعتقداتها، إذ لو صح تحليل كريبكه للزم أنه حتى نعرف صفة العدد ٩ أن نعرف صفة الفردية، ولمعرفة صحة فرديته ينبغي أن نعرف العدد ٩، وهكذا نستمر في الوقوع في إشكال دائري، بما أن إحالة اسم العَلم عنده صلبة لا تفتقر إلى أوصاف، وهذا أمر يوقع النظرية في علاقة دور قبلي، ويخالف شروط النظرية الناجحة عند كريبكه[١]!

---

(١) يقول كريبكه: «النظرية الناجحة هي التي لا دور فيها (أو في بيانها لواقع الحال): لا ينبغي أن تكون الصفات التي ترد في التصويت هي إيّاها الصفات التي تنطوي على مفهوم الإحالة بنحو يتعذّر حذفه»، التسمية والضرورة، دار الكتاب الجديد (ص١٥٥).

٢ ـ أضف لذلك أنه لا يمكن الاستغناء عن الوصف الحياتي، إذ ما حصل تعيينه في وقت الإحالة ليس المرجع الخارجي؛ بل الوصف الإدراكي للإحالة الذي يلزم عنه اعتبار الوصف الإدراكي صلبًا لا يفتقر إلى شكل حياة يستخلص منها الأوصاف، ولذلك «فإن نظرية ـ كريبكه ـ في التعيين الصلب ستتحول إلى نظرية في الكفاءة الموسوعية»[١] الوصفية في أقصى نجاحاتها.

٣ ـ من الإشكالات على نظرية التعيين الصلب ما يسميه كريبكه «العمادة الأولية»، وهو مصطلح استعاره من فيتغنشتاين، وله امتداد في الفكر المسيحي، وهذا التعميد الأوليّ أو التسمية الأولى[٢] تقع في نفس المعضلات والنقوض التي وقعت فيها معضلة الذاتية التي عالجناها سابقًا في الفصل الأول، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن

---

(١) أمبرتو إيكو، ترجمة: أحمد الصمعي، السيميائية وفلسفة اللغة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (٢٠٠٥م) (ص٢٢٩) بتصرف.

(٢) يقترب هذا المفهوم من آراء القائلين بالمواضعة والاصطلاح في مبحث أصل اللغة، خلافًا للقائلين بالتوقيف. والقائلون بأن مسألة أصل اللغة ليس لها فائدة أو أثر يرجع قولهم هذا إلى فصلهم الفكر عن اللغة، وبناء على ما سبق ذكره من ثمرات في مبحث «من كُنْت إلى فريغه» من هذا الفصل تبين لنا مدى الالتحام بين الفكر واللغة، وعليه؛ فإن مسألة أصل اللغة يمتد أثرها إلى الفهم الصحيح للذاكرة وعدم خلطها بالتباسات الذاكرة الميتافيزيقية، إذ الإسناد الذي تختص به الذاكرة الدينية يتصل بها إلى أصلها الذي علَّمها شكل حياتها ولغتها.

التسبيب الذي يبدأ مع التعميد/التسمية الأولى يستلزم عدم القدرة على تغييره، وإلا لم يكن مسببًا له، ومن ثم انتقضت الخاصية السببية لمفهوم السلاسل عنده، وبذلك يتضح أن كريبكه لم يفرِّق بين دلالة مفهومين في الاصطلاح اللغوي؛ وهما «التبديل» و«التغيير»، فبالإضافة لمحاولة طمس الفروق بينهما عند محاولة اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية لدى عامة الفلاسفة فإن مفهوم «التبديل» هو الذي يستلزم إيجاد مسبوق بعدم، فأن نسمي شيئًا؛ يعني: إيجاده بإزاء الإدراك، وهو مختلف جذريًا عن مفهوم «التغيير» الذي يعني تحويله بعد إيجاده إلى أمر آخر، **فتعيين الإحالة للمفهوم الأول مدخل ميتافيزيقي بامتياز على الدين؛ لأن التسمية الفارغة من الوصف فارغة أيضًا من الممارسة الإنسانية، بخلاف الثاني، فهو أمر تحمّل الإنسان عهدته واستعماله وممارسته على ضوء بقايا الذاكرة التي تصله، ولذلك يقع عليه - أي مفهوم التغيير - نقض تعيّن الإحالة.**

قد يُعترض علينا بأن نقض تلك السلسلة السببية للإحالة ينقض إمكان نقل المعنى المتوارث عبر سلسلة العلماء، غير أن هذا غير دقيق، لما ذكرناه من نقد، **ولأن النقل الذي تتوارثه الذاكرة الدينية في ممارساتها وتعاليمها «شكل حياة»، وليس علاقة صلبة بالمرجع**، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الذاكرة الدينية لا تسبب التوارث، ولو أمكن ذلك لامتنع

النسيان، بما أن السبب ما يلزم من وجوده وجود الذاكرة، ومن عدمه عدمها لذاته، ومن ثم امتنع تذكير الناسي والغافل عن الله ﷻ به، وتحقيق رجوع الأمر إليه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: ١٢٣]، أضف لذلك أن السلسلة السببية لتعيين الإحالة تجعل الفعل التاريخي للإنسان مسببًا لإدراكه الذي يلزم عنه اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية، وهذا امتداد لعدم التفريق بين السياق الاجتماعي بوصفه مجموعة شروط، والسياق الاجتماعي بوصفه سببًا ميتافيزيقيًّا، وهنا نمتنع من التذكر والنسيان على حد سواء؛ لأنه لو كان السياق مسببًا لوقع في إشكال اللغة الخاصة التي شرحناها سابقًا، إذ كيف تعين الإحالة مرجعًا صلبًا ضروريًّا إذا كانت السلسلة السببية لن تعرف صحة صلابة إحالتها، بما أنها تقع في علاقة وحلقة دائرية؟!

المبحث الثالث

الإحالة في أفق فينومينولوجي

مما سبق ندرك أن عموم فلاسفة اللغة والتحليل حاولوا تعيين الإحالة على ضوء أسبقية الماهية على الوجود بخلاف الفلسفة الفينومينولوجية[1] التي تقيم معمارها الفلسفي على أسبقية الوجود على الماهية، فـ«الأنا» كائن في الوجود قبل أن تعرف مهمتها فيه أو تثبّتَ ذاكرة أو تنفيها، قبل أي شيء

---

(١) «تتكون كلمة فينومينولوجيا (phenomenology) من مقطعين: phenomena وتعني ظاهرة، وlogy تعني الدراسة العلمية لمجال ما، وبذلك يكون معنى الكلمة العلم الذي يدرس الظواهر. والحقيقة أن كل العلوم تدرس ظواهر، فهل معنى ذلك أن كل العلوم فينومينولوجيا؟ بالطبع لا؛ ذلك لأن المقصود من الظواهر في المصطلح ليس ظواهر العالم الخارجي.. بل المقصود ظواهر الوعي؛ أي: ظهور موضوعات وأشياء العالم الخارجي في الوعي، وبذلك تكون الفينومينولوجيا هي دراسة الوعي بالظواهر وطريقة إدراكه لها وكيفية حضور الظواهر في خبرته، ويختلف عن دراسات علم النفس بأنها لا ترد الحالات الواعية إلى الوظائف العصبية والسلوكية للمخ» فقط، بل بالخبرة المعاشة. أشرف منصور، نظرية المعرفة بين كانط وهوسرل، دراسة في الأصول الكانطية للفينومينولوجيا، (دار رؤية) (ص١٢٧).

آخر انطرح الإنسان في الوجود، فهو منقذف ومحايث في العالم وموجود بين الكائنات، وتعيّنه الوجودي يسبق معرفته بماهيته؛ بل إن ماهيته إحالة مؤجلة باستمرار؛ لأنها تتكشف له عبر التحايث والتّماس بينه وبين الكائن، فبه ينجلي وفي الكائنات يفعل وينفعل في سياقها الذي يشاركها الوجود، فالسقوط في سياق الكينونية يجعل «أناه» تتكشف وتتجلى عبر التاريخ، وعلاقة الإنسان بالكائن في التاريخ تستلزم انفعال وعيه به بما أن التاريخ الذي سينكشف له سابق على وجوده، ولذلك فإن الكائن ينطق به بما أنه لسان الكينونية، وإن التأجيل المستمر للإحالة على حساب التواجد في العالم يفكّك العقلانية الذاتية التي تظن إمكان رهن العالم بها، «ومعنى أن نحرر الكائن هو أن ندعه يكون الكائن الذي هو كائنه؛ أي: أن ندعه يكون. فدع هنا لا تفيد معنى (اترك) أو (اهجر) أو (لا تأبه)... فلئن كان استعمال الكائن هنا أمرًا مقبولًا؛ بل مطلوبًا، فإنه يلزم الاستعمال الحق؛ أي الاستعمال الذي يحفظ كينونة الكائن ولا يبددها. فهو استعمال كينونة وديمومة، لا استعمال بيدودة وزيلولة.. وإنما الانفتاح على تفتحه الذي يوجد عليه ويحمله معه عند انبثاقه ومجيئه بما هو ما أفضلت به الكينونة عليه»[1].

(١) محمد الشيخ، «نقد الحداثة في فكر هايدجر»، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (٢٠٠٨م) (ص١٧١ ـ ١٧٢).

يقول مارتن هيدجر عن معناها:

«ماذا يجب أن تعني الإحالة إذن؟ إن كينونية ما تحت اليد إنما لها بنية الإحالة وذلك يعني: أنها تملك في ذات نفسها طابع الإحالية. إن الكائن هو بذلك مكشوف عنه من أجل أن يكون، من جهة ما هو هذا الكائن، مُحالًا على شيء ما. إن له معه ارتباطه الوظيفي لدى شيء ما»[1].

المعضلات التي تقع فيها الإحالة الفينومينولوجية نبينها في نقاط:

١ ـ إن الإحالة في أفق الفينومينولوجيا تؤول إلى مفهوم للذات، رغم اختلافها عن المفهوم الذي عالجناه سابقًا ـ فالذات الفينومينولوجية تتسم بالسيولة والانكشاف المستمر لنفسها ـ فإنها تبدأ من اشتقاق ذاتها من الإحساس المباشر لما تحت يدها من الكائنات والأشياء المنطرحة في الوجود، فقصديتها نحو الكائن هو كل ما هنالك، لكن المعضلة التي لا تستطيع تجاوزها أنها حين محايثها للمحسوسات وتغييرها لها لا تستطيع التفريق بين الكيفيات المحسوسة[2]

(١) مارتن هيدجر، «الكينونة والزمان»، ترجمة: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (٢٠١٢م) (ص١٨٠).

(٢) يعرّف السعد التفتازاني في مقاصده (مرجع سابق) (٢/ ٢٢١) الكيفيةَ المحسوسة بـ«هيئة قارة في الشيء لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها، وعن حاملها، ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في أجزاء حاملها»، ويقول =

= الجرجاني في شرحه لمواقف العضد الإيجي (ص٥/ ١٧٠) (دار الكتب العلمية) «والكيفيات المحسوسة (إن كانت راسخة)؛ أي: ثابتة في موضوعها، بحيث يعسر زوالها عنه، كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات وإلا) وإن لم تكن راسخة؛ كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات، وإنما سميت) الكيفيات (الأولى بذلك) الاسم الذي هو الانفعاليات (لوجهين، الأول: أنها محسوسة، والإحساس انفعال الحاسة)؛ فهي سبب للانفعال ومتبوعة له. (الثاني: أنها تابعة للمزاج)، التابع للانفعال. (إما بشخصها؛ كحلاوة العسل)؛ فإنها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته (أو بنوعها؛ كحرارة النار، فإنها إنْ كانت ثابتة لبسيط) لا يتصور فيه انفعال.. إلخ». وفي الحقيقة هذا الاصطلاح أقرب ما نجده في تراثنا من تسميات للمفهوم المعاصر لمصطلح الكواليا (Qualia)؛ لذا يقول جون هيل عنه في كتابه «مدخل إلى فلسفة العقل»، (دار رؤية) (ص١٩٤) «من المؤكد أنك حين تَخبر ألمًا فإن لخِبرتك (حسًّا) مميزًا، وقد رأينا أن الفلاسفة يحبون أن يلفتوا الانتباه إلى هذا الحس بأن يقولوا: إن (ثمة شيئًا ما يشبه أن يكونه) أن تتألم أو أن تكون في ألم - أن يكون لديك صداع رهيب مثلًا. وهذا الـ(يشبه أن يكون)، البُعد الكيفي للألم.. حين تعاني صداعًا فأنت تكابد نوعًا من الخبرة الواعية (الذاتية).. كثيرًا ما يشير الفلاسفة إلى هذه الكيفيات بلفظة الكواليا (Qualia)، وما الكواليا إلا تلك المظاهر الكيفية لحياتنا العقلية».

ويقول فيتغنشتاين عنها في البحوث (فقرة ٣٠٤): «.. إنه - أي: الانطباع الحسي - ليس شيئًا ما، لكنه كذلك ليس عدمًا!»، إذ لا يمكن اشتقاق المعنى من الكيفية المحسوسة؛ لأن الإحساس الذاتي كما يعبّر فيتغنشتاين في فقرة أخرى (٢٩٣) كالصندوق الذي يستمر الإنسان في تقسيم الشيء الموجود بداخله دون أي جدوى؛ لأن ما بداخله ليس شيئًا يمكن القبض عليه دون معيار خارجي عنه، وهو أيضًا ليس عدمًا، إنه أقرب ما يكون للشرط الانطباعي المفتقر لتوجيه المعلّم عنه وإسناده، ولذلك محاولة معياريته هي ضرب من الوقوع في الأوهام.

عبر قصديتها الذاتية؛ لأن اصطناع تمايز بين إحساس وإحساس آخر يلزم عنه أن تكون الذات الفينومينولوجية ـ والمقصود بها الجسد تحديدًا ـ مبدأ لهذا التمايز بين الإحساسات، حينها كل ما ستَراه تمييزًا بين الكيفيات المحسوسة سيكون كذلك، وما لا فلا؛ لأن هذا الجسد الفينومينولوجي مبدأ لذلك، وإذا صح ذلك فإن الإحالة الفينومينولوجية لا تستطيع إقامة ذاكرة تحوي بداخلها إمكانية التمييز بين ما هو ديني، وما هو ميتافيزيقي، إذ لو كانت تستطيع ذلك لاستطاعت التمييز بين محسوساتها؛ بل لاستطاعت التفريق بين محسوساتها واستيهاماتها.

٢ ـ أن الجسد الفينومينولوجي يعيّن ما ليس مسببًا في السياق معتبرًا إياه حدثًا في الشعور الذاتي، إذ لو كان الأمر كذلك لأمكنه التدليل على الكيفية المحسوسة التي يشعر بها في أناه؛ بل إقامة البرهان على الذوات الأخرى بوجوده فيها رغم إمكان تعدد الكيفيات المحسوسة لمشاعر تلك الذوات، وما تنوَّعَ وتعدَّدَ بل وتفتت كيف يمكن الحديث عنه في سياق العقول الأخرى، فضلًا عن البرهنة على وجوده لهم؟! وإذا كان الأمر كذلك فإن الحديث عن الإلٰه الميتافيزيقي حسب الفينومينولوجيا مجرد وهم ظاهراتي، ورغم ذلك يقر هيدجر في آخر حواراته بالحاجة إليه، لعدة أمور، منها أن الإلٰه الميتافيزيقي علّة وجود الفيلسوف، فبدونه يمتنع التفلسف،

وهذا ما يقصده هيدجر من مقولته المشهورة، أما من جهة أخرى فإنها الحاجة الإنسانية للتعبد التي يدفعه إليها الفقر الذاتي سوى أنه نسي إلٰه الأنبياء فأنساه نفسه، ورغم كل ذلك فإنه إذا كان الوعي متعلقًا بشيء ما بحسب الفينومينولوجيا، وكان هذا الشيء متعلقًا بدوره بالكيفية المحسوسة التي نتحسس بها، وكانت تلك الكيفية أيضًا ليست مسببًا يكوّن المعنى الذي بموجبه نعي وندرك، وليست أيضًا عدمًا، إنها فقط شرط من الشروط، فإن السعي خلف تعيينها نوع من التجاء الفقير إلى مفتقر مثله، بما أن الشرط ما يلزم عدمه العدم، لكن لا يلزم من وجوده وتعيينه وجود ولا عدم لذاته، إن تعيينه أقرب للوهم منه إلى الحقيقة، فإله الفلاسفة ـ رغم إقرار الفينومينولوجي بكونه وهمًا ـ يحاول اصطناعه بعجز ظاهر وعدمية مفرطة في التوهم.

٣ ـ إن الإحالة في أفق الفينومنوجيا ليست متوارثة؛ بل مشتقة من محايثة المحسوسات والكائنات، وكاشفة لها في نفس الوقت، ولذلك فإن ذاكرتها المزعومة المشتقة من الحس تقع في معضلة الذات والانعكاس، الذي يلزم بدوره أن الممارسة الفينومينولوجية تقوم على ذاكرة عدمية؛ أي: تعدم الكائن وتستنزفه بما أنها ممارسة في متناول اليد المغيِّرة لكائنيته، بما أن الدازاين له طابع الإحالية، ولأنها أيضًا ذاكرة مؤجلة باستمرار فإن الحقيقة تتكشف وتتجلى له وفق

هذه الإحالية، ولذلك فإن الدازاين يجعل الحقيقة في طابع الإحالية، فحينما يكون في داخلها يعدمها، وحينما يعدمها يكشف حقيقتها، فهو في عوْدٍ أبدي بين كينونتها وعدمها، بما أنه تنكشف له تارة، وتختفي عنه أخرى.

من أهم الخلاصات التي نستخلصها من هذا الفصل أن الفارق بين مفهومي الإحالة والحقيقة يرجع إلى كيفية فهم دور الذاكرة في إطار كل منهما على حدة، فإنَّا إذ نرى أن الإحالة تحاول اصطناعها عبر تعيين الهُوية ابتداءً سواء عبر التعيين المنطقي أو الذاتي أو الاجتماعي وغير ذلك من محاولات التعيين، **فإنّ الحقيقة ليست قائمة على التعيين الإحالي كما يعالجها أغلب فلاسفة اللغة والمنطق؛ بل إن نقض تعيّنها يلزم عنه أنها ليست ذاتية؛ بل بين ـ ذاتية؛ أي: أنه يتم نقلها من شخص إلى آخر (أي: إسناد)**، وهذا النقل في حقيقته تعليم يسند المتعلم جميع فكره وعمله إلى معلمه، إذ تعليم بدون إسناد وثقة بين المعلّم وتلميذه يرجع بنا إلى الانفصام بينهما، ومن ثم إلى إشكال الذات ومحاولات التعيين الصلب التي سبق نقضها، ولا يلزم من هذا الإسناد الفهم الصوفي لعلاقة المعلم بتلميذه، فلو لزم ذلك لرجعنا لنفس إشكال الذات أيضًا، لذا فإن العروة الوثقى على صحة عملية التعليم راجعة إلى صحة الإسناد الذي يقيم المعلم تعليمه عليه، وبهذا ينفصل عن الفهم الصوفي، فإن التعليم

بذلك يكون علاقة تشاركية بينهما؛ بل يتجاوزه إلى وجوب التقويم والنقد بينهما إن أفسد أحدهما الإسناد الذي يقوم عليه مفهوم الحقيقة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى **فإن نقل المعرفة من معضلة الذاتية إلى بين - ذاتية أكّد أن دراسة الدين انتقلت من النماذج العقلانية والفلسفية إلى أنثروبولوجيا المجتمعات بوصفها حاملةً له، لا أنها هي منتجته.**

نتائج وخلاصات

١ ـ من النتائج التي ينبغي فهمها وإدراك لوازمها أن الذاكرة مرتبطة بالشرط اللغوي وتحمّل الإنسان لها في مسيرته عبر التاريخ، والتفريق بين الذاكرة في نظرية المعرفة والذاكرة في اللغة اليومية خطوة مهمة لإدراك الفروق الدقيقة بين الميتافيزيقيا والدين؛ إذ الذاكرة التي تحويها اللغة اليومية للناس تتفاعل معهم تذكرًا ونسيانًا بحسب تمسكهم بها.

٢ ـ ربط الذاكرة باللغة اليومية يسد الثقوب التي حاولت الميتافيزيقيا التسلل منها إلى اللغة الدينية وممارساتها.

٣ ـ من الخلاصات المهمة أيضًا فهم الفرق بين مفهومي الحقيقة والإحالة الممتد من الالتباس بين الدين والميتافيزيقيا، وأن النسبية متعلقة بالإحالة فقط.

٤ ـ تنقية اللغة من الأسماء الفارغة وما يلزم عنها من

الإحالة إلى كائنات غير محسوسة يلزم عنها التفريق بين (الإله) بحسب الاصطلاح الفلسفي، و(الإله) في اللغة الدينية وذاكرتها، فالأول اسم فارغ يحاول الفلاسفة اصطناع معنى له بوصفه علّة، بخلاف الثاني، فهو الذي أعطى المعنى بوصفه معلّمًا.

٥ ـ بحث مفهوم الذاكرة في اللغة اليومية يربطها بالعمل اليومي للغة وطرق استعمالها، ومن ثم ينقض الفارق المصطنع بين ما هو نظري محض، وما هو عملي خالص؛ بل يقلب النظر الفلسفي من أثر الفكر والإحساس على الذاكرة إلى أثرها هي عليهما، ومن ثم أثر شكل الحياة عليهم.

٦ ـ الربط بين الزمن والذاكرة في لغة شكل حياة معيّنة يؤسس لإقامة الممارسة العملية على الإسناد.

٧ ـ من النتائج المهمة في ربط الذاكرة بالشرط اللغوي ربط المعتقد بالسياق، لا بالبرهان النظري.

٨ ـ حفظ اللغة الدينية وذاكرتها وممارساتها هو بقاؤها في حيز الإسناد والاستعمال عند رواة الشكل الحياتي للدين، وتغييرها وعدم حفظها يؤدي إلى النسيان، ومن ثم خلطها بافتراضات ميتافيزيقية.

٩ ـ التسمية الفارغة من الوصف، فارغة أيضًا من

الممارسة الإنسانية، بينما تماهي التسمية بالوصف بشكل الحياة الذي يحتويها ينبئ الإنسان عن تكليفه بممارسة اللغة الدينية والالتزام بتعهداتها واستعمالاتها على ضوء بقايا الذاكرة التي تصله، ولذلك يقع عليه ـ أي مفهوم التغيير ـ نقض تعيّن الإحالة.

١٠ ـ النقل الذي تتوارثه الذاكرة الدينية في ممارساتها وتعاليمها (شكل حياة)، وليس علاقة صلبة بالمرجع، ولذلك لا يوجد مبرر لإدخال الإشكالات الفلسفية عليه.

١١ ـ نقل المعرفة من معضلة الذاتية إلى بين ـ ذاتية يؤكّد على أن دراسة الدين انتقلت من النماذج العقلانية والفلسفية إلى أنثروبولوجيا المجتمعات بوصفها حاملةً له، لا أنها هي الذي تنتجه.

عن مفهوم الفطرة

ذكرنا في الفصل الأول مدى ارتباط مفهوم النظر عند المتكلمين بمفهوم الذات في الذاكرة المصطنعة، وقد كان مناسبًا أن نتحدث عن مفهوم الفطرة ومدى ارتباطها بتلك الإشكالات التي عالجناها، غير أن لمفهوم الفطرة خصوصية تتطلب المعالجة المستقلة، فهو إذ يرتبط بإشكال الذات الفلسفية من جهة، فإنه مفهوم تتجاذبه جهات أخرى ينبغي معالجتها باستقلال، لذا أفردناه بالبحث والدراسة، وحينما نتأمل الفطرة وعلاقتها بإشكالات بحثنا هنا وعلاقتها بمفهومي الدين والميتافيزيقيا، والالتباس الذي حصل بينهما ندرك مدى ارتباطها المتشعب بمفاصل ذلك الالتباس الذي نحاول توضيحه وتبيين المداخل التي تتسلل بها الميتافيزيقيا إلى اللغة الدينية وممارساتها، ثم تتلبس بها حتى لا يكاد يفرّق بينها كثير من الباحثين على المستويين الديني والإلحادي، ومن ثم يظنون أن نقضها امتداد لنقض الدين.

يتعامل كثيرون مع مفهوم الفطرة بوصفه محددًا ومميزًا لمفاهيم كثيرة، منها تبيين ماهية العقل الإنساني، سواء بإرجاعها إلى قوانين المنطق القديم (قانون الهوية ـ قانون التناقض ـ قانون الثالث المرفوع)[١] أو ربطها بالقوة الغريزية لدى الإنسان دون فحص عن طبيعتها وخواصها أو إرجاعها إلى معنى الروح، أو جعلها بنية للنظرية الأخلاقية، وغير ذلك؛ لذا سنتأمل علاقة الفطرة بغيرها من المفاهيم، ثم نقترح طريقتنا في تخريج مفهومها من الالتباس المصطنع بين الدين والميتافيزيقيا.

---

(١) إحدى غايات المنطق القديم من وضعه لهذه القوانين بشكل مطلق هي تعيين العلّة، ومن هذا الوجه هي مفاهيم ميتافيزيقية.

الفصل الثالث

عن مفهوم الفطرة

المبحث الأول

اختلاف العلماء حول معنى الفطرة[1]

يمكن إرجاع اختلاف علماء الشريعة حول معنى الفطرة إلى أمور كثيرة، لكن لعل أقرب هذه الأمور الدافعة لاختلافهم إلى بحثنا ما يلي:

١ ـ توهم التعارض بين نصوص الوحي، ومقابلة النصوص ببعضها، وهنا النصوص الواردة في الفطرة ونصوص أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨].

٢ ـ تأويل المعنى الشرعي للفطرة حسب المعاجم

---

(١) استفدتُ في هذا المبحث من الكتب التالية: مسألة العذر بالجهل، للشيخ كمال المرزوقي، إشكالية الإعذار بالجهل، للدكتور سلطان العميري، الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، للدكتور علي بن عبد الله القرني، الفطرية بعثة التجديد المقبلة، للدكتور فريد الانصاري، روح الدين، للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمٰن.

والقواميس اللغوية، بغض النظر عن المعنى الشرعي الخاص بها، علمًا بأن المعجمية اللغوية محصورة بتثبيت إحالة وصفية لحقبة لغوية معينة، ومن ثم تعميمها على جميع الحقب اللغوية الأخرى، وكما علمنا من الفصل السابق فإن تعيين الإحالة مدخل ميتافيزيقي يلبّس المعاني الشرعية بالمعاني الفلسفية.

٣ ـ الخلط بين مفهومي الإرادة الشرعية والإرادة الكونية، وعدم وضوح الفرق بينهما ومدى ارتباطه بالفرق الذي نسعى للتذكير به بين الدين والميتافيزيقيا، فهو أحد أدق مداخل الالتباس.

٤ ـ إسقاط الاصطلاح المنطقي لمفهوم العقل على المعنى الشرعي للفطرة، ومن ثم محاولة الجمع بينه وبين الشريعة. وغير ذلك من الأمور التي لا تتصل ببحثنا بشكل مباشر.

يمكن حصر أقوال العلماء ﷺ حول معنى الفطرة الواردة في قول المصطفى ﷺ: **«مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ»**، رواه البخاري ومسلم، وغيره من النصوص في أربعة أقوال أساسية؛ وهي كما يلي:

القول الأول: الفطرة بمعنى الخِلقة التي خُلق عليها المولود سالمًا:

يقول ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ: «أما اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا حديث «كل مولود يولد على الفطرة..»، فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر: أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث الخِلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خِلقة مخالفة لخِلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفة ذلك، واحتجوا على أن الفطرة الخلقة، والفاطر الخالق، بقول الله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]؛ يعني: خالقهن. وبقوله: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى﴾ [يس: ٢٢]؛ يعني: خلقني. وبقوله: ﴿ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦]؛ يعني: خلقهن. قالوا: الفطرة الخلقة، والفاطر الخالق. وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار، قالوا: وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعًا.. ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا. واحتجوا بقوله في الحديث: «كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء؛ يعني: سالمة..»، ثم قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها»[1].

---

(١) ابن عبد البر المالكي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، =

وقد تعقب ابن تيمية رحمه الله هذا الرأي، وذكر بعض الاعتراضات عليه؛ منها:

١ ـ قوله بأن المولود يولد على السلامة في الأغلب؛ أي: أنه كاللوح الخالي الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس لأحدهما أقبل منه للآخر، حينئذ لا فرق بين التهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك حسب الأسباب، فكان ينبغي إن صح هذا الرأي أن يقال في الحديث المذكور أعلاه: فأبواه يسلّمانه أو يهوّدانه أو ينصّرانه، فلما ذكر الملل الكفرية دون الإسلام عُلم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر[١]، غير أنه رغم صحة اعتراض ابن تيمية على هذا الرأي فإن عدم ورود الإسلام في الحديث لا يلزم منه أن معنى الفطرة شامل لكل ما يحمله مصطلح الإسلام، أو أنه أثر يحصل شيئًا بعد شيء في النفس، إذ قد يراد به أحد أصوله وحسب؛ أي: الاستسلام لله تعالى، لا أن المراد منه الشريعة، وفي الحقيقة هذا أمر أكّده رحمه الله في مواضع أخرى من كتبه، كما سنبين ذلك.

٢ ـ أن هذا القول يجعل نسبة الفطرة إلى الذم والمدح

= تحقيق: مجموعة من المحققين، طبعة الأوقاف المغربية (١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م) (١٨/ ٦٨ ـ ٧٠).

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، (١٤١١هـ ـ ١٩٩١م) (٨/ ٤٤٤).

سواء، وقد أمر الله تعالى باتباع الفطرة في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠][١].

٣ ـ من الاعتراضات الدقيقة التي أوردها ابن تيمية على أصحاب هذا الرأي قوله: «وتلخيص النكتة أن يقال: المعرفة والإيمان بالنسبة إلى الفطرة **ممكن** بلا ريب، فإما أن تكون الفطرة موجبة مستلزمة له، ليس بواجب لازم لها. فإن كان الثاني، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها. فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها، إلا أن يعارضها معارض»؛ لأن القدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم مرادها[٢]، ينظر البعض لاعتراض ابن تيمية على أنه تهيئة لاصطناع ذاتية فردانية، أو نفس تتحرك في معانيها الداخلية، وهذا الظن يُؤوّل مفهوم «**القوة**» الفطرية التي تخلو من المعارض على أنها تقتضي **بمفردها** الإسلام شيئًا بعد شيء على نحو تدريجي، وهذا أحد مداخل الميتافيزيقيا على مفهوم الفطرة بالمعنى الشرعي، وإنَّ المتأمل في نصوص ابن تيمية يلاحظ تقييدات مختلفة على مفهوم القوة الفطرية الذي يورده، إذ يقول رحمه الله في إطار مناقشته لمسألة العلو في حق الله عز وجل: «الوجه الثالث والعشرون أن يقال: هب أن

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق) (٨/ ٤٤٥).
(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق) (٨/ ٤٤٧).

سبب ذلك الإلف والعادة التي تلقاها الأخلاف عن الأسلاف **لكن العادة التي تعم بني آدم مع تباين حالهم وأديانهم واختلاف علومهم وإراداتهم لا تكون إلا عادة صحيحة** كما اعتادوه من الأمور الطبيعية والخلقية؛ فإنهم جميعهم يعتادون الأكل والشرب والنكاح واللباس، وكل هذه العادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ولها منافع صحيحة، كذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبته وتحسينه وذم الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقبيحه، هذه عادة صحيحة حسنة **باتفاق الخلائق لا ينازع في ذلك من يقول بتحسين العقل وتقبيحه، ولا من ينفيه، إذ هم جميعًا متفقون على أن اعتقاد محبة هذا وحمده وبغض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة ولا مبنية على اعتقاد فاسد**، سواء كان ذلك لانتفاعهم بذلك في الدنيا أو لغير ذلك، فظهر أن ما أضعف به الحجة أفادها به قوة، إذ العادات العامة لجميع الأمم من أعظم العادات وأصحها، **وبنو آدم لا يأتون من جهة ما اتفقوا عليه؛ فإنهم لا يتفقون إلا على حق، وإنما يأتون من جهة تفرقهم واختلافهم**، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]، ولهذا كانوا **مفطورين على الإقرار بالصانع والدين له، فهذا الذي اجتمعوا عليه حق، ولكن تفرقوا في الشرك**، فكل قوم لهم رأي وهوى يخالفون به الآخرين، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ

عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًاۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم: ٣٠ ـ ٣٢]، ولهذا وصف الله نبيه وأمته بأنهم يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، والمعروف الذي تطلبه القلوب وتريده **بفطرتها إذا علمته، والمنكر الذي تبغضه وتكرهه إذا علمته**»[(١)]، من أهم قيود معنى القوة الفطرية كما في كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ السابق هو «**الاجتماع**»، والاتفاق العام الذي تتوارثه الأمم على مر الأزمان، وبذلك خرج توهم استلزام الفطرة للفردية، ونضيف لذلك أنه قيّد أيضًا معنى الفطرة باتباعها لعمل نبيٍّ، وهو المضمر في العادات الصحيحة المتوارثة، وبذلك خرج أيضًا توهم عزل معنى الفطرة عن مفهومَي العمل والعادة، فتبين من ذلك أن فهم القوة الفطرية بأنها حركة في المعاني النفسية في الذات غير دقيق؛ لأن هذه الذات أو «الأنا» مفرَّغة من العمل والعادة الصحيحة، وما كان كذلك صار خاليًا من التأثير على السياقات التاريخية المحايثة لها، ومن ثمَّ امتناع توارثها للعادات الصحيحة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن خلو الفطرة من المعارض ليس بشيء يمكن إقامة المعنى عليه،

---

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (١٤٢٦هـ) (٤/ ٦٠١ ـ ٦٠٢).

ولذلك معنى الفطرة عند ابن تيمية ليس خلوًّا محضًا من سياق معيّن، إذ الفطرة بحسبه تحوي عملًا متوارثًا عن تعاليم الأنبياء عليهم السلام لأممهم، إذن؛ الفطرة في آية الميثاق تهيئة للإنسان لقبول الإسلام إذا وصله عبر الذاكرة الدينية المسندة والمتوارثة؛ أي: أن تأويل معنى الفطرة عند ابن تيمية على أنها موجبة بمفردها للإسلام غير دقيق، فهي ليست خلوًّا محضًا سالمًا كما يقرر ابن عبد البر؛ بل استسلام أوليّ لما سيأتي به الرسل والأنبياء ومتابعتهم فيما يأمرون به وينهون عنه، وهذا المعنى المخصوص زائد على المعنى المحصَّل من توحيد الربوبية، ووجه الزيادة أن توحيد الربوبية متعلق بأفعال الله تعالى، غير أن هذا المعنى الخاص بالفطرة مرتبط بأفعال العبد، لكنه ليس موجبًا لها، إذ لو كانت هذه القوة الفطرية المتحركة في المعاني النفسية الذاتية توجب الإسلام شيئًا بعد شيء - نظريًّا - لوقعت في إشكال الذاتية ومغالطة الانعكاس التي نقضناها مرارًا، ولوجب عليها الصمت المطبق والسكون المحض إن صدق تفسيرها بالقوة الموجبة حسب التأويل النفساني لها؛ لأن ذاتها المحضة المكتفية بنفسها عن غيرها تقع في امتناع مشاركة فطرتها مع الآخرين، أو حتى معرفة وجودهم بمحض قوتها الفطرية؛ لأن الفرد المنعزل لا يمكنه افتراض فطرة (بالمعنى الشرعي) من وراء مجرّد السلوك يمكنه التواصل معها، فإن السلوك المحض لا

يعبّر بمفرده عن عقل أو فطرة يمكن التواصل معها؛ لأنه يتوهم انعزاله بقوّة فطرته عن غيره، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتواصل صاحب الفطرة مع أصحاب الفطر الأخرى، فضلًا عن إخبارهم عن فطرته واستبطاناته الذاتية[١]، إذن؛ اشتراط الخلو من المعارض في حقيقته عند ابن تيمية ليس الخلو المحض؛ بل اشتراط لسياق معيَن متوارث عن التعاليم النبوية التي تستقيم فيها فطرة الإنسان، بما أن الفطرة تشترط الإجماع واتفاق الأمم على عادة معيّنة صحيحة الإسناد.

إذن، نخلص من أن الفطرة بمعنى الخِلقة التي خُلق عليها المولود سالمًا، أصاب أحد أجزاء الحقيقة الشرعية المرادة من الحديث في أنه يستحيل أن تكون الفطرة يرادف أو يطابق تمامًا معنى الإسلام[٢] لكنه أخطأ في اعتبارها السلامة المحضة.

القول الثاني: الفطرة بمعنى البداءة:

أوّل أصحاب هذا القول الفطرة بأنها البداءة التي

---

(١) تسمى هذه المعضلة في فلسفة العقل المعاصرة بمعضلة العقول الأخرى، انظر: جون هيل «مدخل معاصر إلى فلسفة العقل» (ص١٠٠)، وهي تلزم من افتراض ذات تسبب وعيها بمفردها.

(٢) «يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي ﷺ: **«كل مولود يولد على الفطرة»** الإسلام؛ لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح؛ وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذو عقل»، ابن عبد البر المالكي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (مرجع سابق) (ص١٨/ ٧٧).

ابتدأ الله الخلق عليها، يشير ابن عبد البر رَحِمَهُ اللَّهُ في التمهيد لهذا القول: «وقال آخرون معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: كل مولود يولد على الفطرة؛ يعني: على البداءة التي ابتدأهم عليها؛ أي: على ما فطر الله عليه خلقه من أنهم ابتدأهم للحياة والموت والشقاء والسعادة، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ من ميولهم عن آبائهم واعتقادهم، وذلك ما فطرهم الله عليه مما لا بد من مصيرهم إليه، قالوا: والفطرة في كلام العرب: البدأة، والفاطر المبدئ والمبتدئ؛ فكأنه قال ﷺ كل مولود يولد على ما ابتدأه الله عليه من الشقاء والسعادة مما يصير إليه.. واحتجوا.. بأن ابن عباس قال: لم أكن أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر، قال أحدهما: أنا فطرتها. أي ابتدأتها. قالوا: فالفطرة البدأة. واحتجوا بقول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ [الأعراف: ٢٩ ـ ٣٠]»، ثم قال أبو عمر: «ما رسمه مالك في الموطأ وذكره في أبواب القدر، فيه من الآثار ما يدل على أن مذهبه في ذلك نحو هذا، والله أعلم»[(١)].

ومن الاعتراضات على هذا القول ما يلي:

١ ـ يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وحقيقة هذا القول أن كل

---

(١) ابن عبد البر المالكي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (مرجع سابق) (١٨/ ٧٨ ـ ٧٩).

مولود فإنه يولد على ما سبق في علم الله أنه صائر إليه. ومعلومٌ أن جميع المخلوقات بهذه المثابة، فجميع البهائم مولودة على ما سبق في علم الله لها، والأشجار مخلوقة على ما سبق في علم الله لها، وحينئذ يكون كل مخلوق مخلوقًا على الفطرة»[1]، ومن ثمَّ لا معنى لتخصيص الفطرة في الإنسان.

٢ ـ أنه لو صدق هذا التأويل والتفسير لمعنى الفطرة لم يقل المصطفى عليه الصلاة والسلام: «**فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ**»، إذ الوالدان حققا في المولود الفطرة التي سيصير إليها، وحينها يكون مقولته هذه بلا معنى، وحشوًا في الكلام، وحاشا المصطفى عليه الصلاة والسلام ذلك.

٣ ـ أن قوله: «كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ» يدل أن الفطرة خلقة كاملة، ويمتنع أن يولد المولود على ما سيصير إليه من الكفر، إذ حينها سينقض آخرُ الحديث أولَه!

وجّه ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ هذا الرأي بقوله: «وأئمة السُّنَّة مقصودهم أن الخلق صائرون إلى ما سبق به علم الله منهم من إيمان وكفر، كما في الحديث الآخر: «إنَّ الغُلامَ الذي قتلَه الخَضِرُ طُبِعَ يَومَ طُبِعَ كافرًا»، والطبع الكتاب؛ أي: كُتب

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق) (٨/ ٣٨٧).

كافرًا، كما قال: «فيُكتَبُ رِزقُهُ، وأجَلُه، وعَمَلُه، وشَقِيٌّ أو سَعيدٌ»، وليس إذا كان الله قد كتبه كافرًا يقتضي أنه حين الولادة كافر؛ بل يقتضي أنه لا بد أن يكفر، وذلك الكفر هو التغيير، كما أن البهيمة التي ولدت جمعاء، وقد سبق في علمه أنها تُجْدَع، كُتب أنها مجدوعة بجدعٍ يحدث لها بعد الولادة، لا يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة»(١).

القول الثالث: الفطرة هي ما فطر الله عليه بني آدم من الإنكار والمعرفة والكفر والإيمان:

يقول ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقال آخرون: معنى قوله ﷺ كل مولود يولد على الفطرة، أن الله قد فطرهم على الإنكار والمعرفة، وعلى الكفر والإيمان؛ فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ قالوا جميعًا: «بلى: فأما أهل السعادة فقالوا: بلى على معرفة له طوعًا من قلوبهم، وأما أهل الشقاء فقالوا: بلى، كرهًا لا طوعًا، قالوا وتصديق ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ [آل عمران: ٨٣]. قال المروزي: وسمعت إسحاق بن إبراهيم؛ يعني: ابن راهويه، يذهب إلى هذا المعنى»(٢).

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق) (٨/ ٣٨٩).

(٢) ابن عبد البر المالكي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (مرجع سابق) (١٨/ ٨٨ ـ ٨٩).

هذا القول حين يوجّه لغرضه وسياقه سيتضح أن المقصود به ليس العهد الأول الذي أخذه الله على بني آدم كما في آية الميثاق، وإنما أمر آخر ليس مقصدًا لنا في هذا البحث، فقد قال ابن تيمية ما نصه: «وإنما قال الأئمة: وُلِد على ما فُطِر عليه من شقاء وسعادة؛ لأن القدرية كانوا يحتجون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله؛ بل مما فعله الناس؛ لأن كل مولود يولد خلقه الله على الفطرة، وكفره بعد ذلك من الناس. ولهذا قالوا لمالك بن أنس: إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث، فقال: احتجوا عليهم بآخره. وهو قوله: الله أعلم بما كانوا عاملين»[1].

القول الرابع: الفطرة هي الإسلام:

لا يلتزم أصحاب هذا القول بأن المولود جين يولد يعلم هذا الدين ويريده، لكن الفطرة توجبه أو تسبب الإقرار بالخالق ومحبته وإخلاص الدين له، ومقتضياتها تحصل شيئًا بعد شيء حسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض، وأن مدى سلامة الفطرة وكمالها يستلزمان أن المولود لو ترك من غير مغيّر لما كان إلا مسلمًا، إذ هي قوة علمية وعملية تقتضي بذاتها الإسلام، ما لم يمنعها مانع، إذ مقابلة الفطرة

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق) (٨/ ٣٦٢).

باليهودية والنصرانية دليل عندهم على أن المراد بها أكثر من مجرد التوحيد الذي هو المسائل العقدية، إذ لو كانت هي المرادة فقط لقابل الفطرة بالشرك وحسب، لكن لا تقتصر فطرة المولود على المعاني السابقة فقط؛ بل تتعدى ذلك إلى كل ما جاء المصطفى ﷺ به، فهي تقتضيه وتوجبه إذا سلمت من المغيِّر المعارض؛ لأن مهمة الفطرة أوسع من مجرد المعرفة والتسليم، فهي تشمل الشعور والمحبة، والقدرة على التمييز والتوجيه، إذن، الفطرة عند أصحاب هذا القول لا تقتصر على الإقرار بتوحيد الربوبية؛ بل تتجاوزه إلى إيجابها لتوحيد العبادة.

سنعرض الآن لبعض أدلة أصحاب هذا القول ونناقشها، منها:

١ ـ يستدل القائلون بهذا القول بقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]، إذ استشهد بها أبو هريرة رضي الله عنه في آخر حديث: «**كل مولود يولد على الفطرة..**»، وفي الحقيقة الآية لا تدل على مرادهم ومقصودهم؛ بل كل ما تدل عليه الأمر بالوفاء بالعهد الذي أخذه الله على بني آدم، والاستسلام عندما يأتي الشرع من نبي صادق، لا أن الفطرة بذاتها تحكم وتوجب صدق هذا النبي المعين من كذبه.

٢ ـ يستدلون أيضًا بقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث: «**فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجسِّانه**»، إذ اقتصر في ذكر أحوال التغيير على ملل الكفر دون ملة الإسلام، ولو كانت الفطرة هنا شيئًا غير الإسلام لكان الرسول ﷺ قد ذكر الإسلام في جملة ما ذكر من الأديان التي تفسد بها الفطرة بالتغيير بفعل تنشئة الوالدين، ولقال: «فأبواه يهوِّدانه أو ينصِّرانه أو يمجِّسانه أو يسلِّمانه»، ولكنه لم يذكره؛ لأنه الدين الذي تتغير الفطرة بتحولها عنه. وفي الحقيقة؛ يُشكل على هذا الفهم أن عدم تعيين الإسلام بالذكر من جملة الأديان المذكورة في الحديث لا يستلزم أنه هو المقصود بالفطرة تعيينًا، إذ لا يقتضي مطلق الترك التعيين المخصوص، فالتخصيص يستلزم أمرًا زائدًا على مجرد الترك، إذ الالتباس جاء من فهم الفطرة كمسبب، لذا ظنَّ البعض أنهم في تفسيرها دائرون بين معنيين فقط، إما تفسيرها بأنها الإسلام، وإما عدم تفسيرها بذلك؛ لأن السبب يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته، لكن لو تم التعامل مع مفهوم الفطرة بوصفها شرطًا لا سببًا تامًّا فسيكون عدم ذكر لفظ (يسلمانه) في الحديث مفهومًا؛ لأن الفطرة ليست قوة موجبة بمفردها، وليس أيضًا عدمًا محضًا؛ بل عهد وتهيئة أولى لاستقبال الدين واستسلام أوليّ لتحمل الذاكرة الدينية إذا جاء بها الرسل والأنبياء، وقد قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أثناء

شرحه لآية الميثاق: «أنه سبحانه أخبر أن حكمة هذا الإشهاد إقامة الحجة عليهم، لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، **والحجة إنما قامت عليهم بالرسل والفطرة التي فطروا عليها**، كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]»، ثم قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله: ﴿أَفَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ۝١٧٣﴾ [الأعراف: ١٧٣]؛ أي: لو عذَّبهم بجحودهم وشركهم لقالوا ذلك. **وهو سبحانه إنما يُهلِكهم لمخالفة رسله وتكذيبهم**، فلو أهلكهم بتقليد آبائهم في شركهم من **غير إقامة الحجَّة عليهم بالرسل** لأهلكهم بما فعل المبطلون، أو أهلكهم مع غفلتهم عن معرفة بطلان ما كانوا عليه، وقد أخبر سبحانه أنه لم يكن ليُهلِك القرى بظلم وأهلها غافلون، وإنما يهلكهم بعد الإعذار والإنذار»[1]، وهذا أمر لا يتم إلا بوصول الذاكرة الدينية لهم، إذن، الفطرة بذاتها لا تقوم بها الحجة، فضلًا عن أن اعتبارها موجبة بمفردها ومسببة شيئًا بعد شيء للإسلام، فهي بمفردها شرط من الشروط.

٣ ـ من الأدلة التي يستدلون بها الروايات الأخرى التي جاء بها حديث: «**كل مولود يولد على الفطرة..**» مثل: «كل مولود يولد على الملة»، غير أن هذه الرواية عليها ما يشكل؛

---

(١) ابن قيم الجوزية، «كتاب الروح»، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد (ص٤٩٠).

فقد قال الإمام البيهقي رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أبو بكر بن إسحاق الفقيه في قوله: «على هذه المِلّة» لفظةٌ فيها نظر؛ لأن أصحاب الأعمش اختلفوا، فقال شعبة وجرير، عن الأعمش: **«كل مولود يولد على الفطرة»**، وقال حفص بن غياث وأبو بكر بن عياش عن الأعمش: «كل مولود يولد على الإسلام»، وقال وكيع وأبو معاوية عن الأعمش: «كل مولود يولد على الملة»، فدل أنَّ الأعمش كان يروي الحديث على المعنى عنده، لا على اللفظ المروي»[1].

٤ ـ استدلوا أيضًا بقوله عليه الصلاة والسلام: **«خمس من الفطرة...»**، وهذا الحديث وغيره تدل عندهم على أن الفطرة هي الإسلام؛ لأن هذه السنن هي من شعائر الإسلام، لكن يشكل على هذا التخريج أن القوة الفطرية المكتفية بذاتها غير محتاجة للتعليم، فإن فطرة المولود بمفردها لا توجب استرضاع اللبن إلا إذا أُعطي له وهُدِي له، وهذا الإعطاء ممتد من شكل حياة تتعلمها الأم، فتلقنه لطفلها، وكذلك الأمر مع الفطرة، فإن السنن الخمسة المذكورة في الأحاديث تفتقر إلى تعليم وإرشاد[2].

---

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، كتاب القضاء والقدر، تحقيق: محمد بن عبد الله آل عامر، مكتبة العبيكان، (١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م) (ص٣٤٢).

(٢) في الحديث الصحيح «يقول أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ أُتي ليلة أسري به بإيلياء بقدحين من خمر ولبن، فنظر إليهما، فأخذ اللبن، فقال له جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ: =

نخلص من هذا العرض لأقوال العلماء ﵃ محاولين الجمع بينها وتحديد معنى الفطرة واستعمالاتها كما يلي:

١ ـ أن للفطرة معنى خاصًا يستلزم منه أنها ليست موجبة بمفردها للإسلام، وليست أيضًا خلوًا محضًا سالمًا، إذ هي ليست حجة بمفردها، وليست أيضا عدمًا، فهي عهد أخذه الله على بني آدم بالاستسلام لمّا تصلهم الذاكرة الدينية وممارساتها عبر الرسل والأنبياء فيُذكّرون بها، وهذا المعنى المخصوص زائد على المعنى المحصل من توحيد الربوبية، ووجه الزيادة أن توحيد الربوبية متعلق بأفعال الله ﷻ، بخلاف المعنى الخاص بالفطرة، فهو مرتبط بأفعال العبد، ولا يلزم من هذ المعنى الخاص مطابقته لتوحيد العبادة؛ لأن توحيد العبادة يستلزم وصول الشريعة المنزلة التي جاء بها

= **الحمد لله الذي هداك للفطرة،** لو أخذت الخمر غوت أمتك». يقول ابن قيم الجوزية ﵀: «وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله: الفطرة خمس: الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الأظافر ونتف الإبط. فجعل الختان رأس خصال الفطرة، وإنما كانت هذه الخصال من الفطرة لأن الفطرة هي الحنيفية ملة إبراهيم، **وهذه الخصال أمر بها إبراهيم،** وهي من الكلمات التي ابتلاه ربه بهن»، تحفة المودود بأحكام المولود، مكتبة دار البيان (ص١٦٠). ونقل الحافظ ابن حجر في فتح الباري (دار المعرفة، (١٣٧٩م) (ص١٠/ ٣٤٢) عن الماوردي «أن إبراهيم ﵇ لا يفعل ذلك في مثل سنة إلا عن **أمر من الله**»، فحتى هذا الحديث يدل على أنها سنن متعلَّمة، ومن الفوائد التي نستخلصها من هذه السنن أنه هديٌ يهيئ الجسد الإنساني لقبول التكاليف.

الرسل والأنبياء إلى أممهم، **فالفطرة واصلة بين التوحيدين**، وليست موجبة مسببة بمفردها لهما، إذ لو كانت هذه الفطرة قوة توجب الإسلام شيئًا بعد شيء لما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسراء: ١٥]، أضف لذلك وقوعها في إشكال الذاتية ومغالطة الانعكاس التي نقضناها مرارًا، ولوجب عليها الصمت المطبق والسكون المحض إن صدق تفسيرها بالقوة المُوجبة.

٢ ـ أنه يستحيل تكليف الإنسان بأمر لا يذكره بمفرده، ولذلك فإن الفطرة ليست حجة مستقلة كما أشار لذلك ابن كثير في تفسيره لآية الميثاق، ويمكن اعتبار الفطرة حجة بعد تذكير الرسل بها ووصول الذاكرة الدينية المتوارثة حسب خلوها من شوائب الذاكرة المصطنعة وآثارها الميتافيزيقية، فهي ذكرى لعهد يأتي الأنبياء والرسل للتذكير به.

٣ ـ إذا كانت الفطرة ليست قوة مستقلة موجبة، فإن الزعم باستقلالها لتعيين الذات العارفة (النفس) يقع في الإشكالات والمعضلات التي سبق نقضها؛ لذا فإن فهمها بوصفها شرطًا يبعدنا عن خلط الدين بمفاهيم الميتافيزيقيا.

٤ ـ من أهم نصوص الوحي التي ينبغي تبيين مدى صلتها ببحثنا قوله تعالى في سورة الأعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٣]، إذا اتفقنا على أن الميثاق في هذه الآية المقصود به الفطرة، وأنها ليست قوة مسببة في النفس[١]، وأن جميع البشر شهدوا هذا الميثاق وليس بعضهم، فإن هذه الآية حكاية عن ذاكرة لحدث منسيّ تأتي الذاكرة الدينية المتوارثة والمسندة للتذكير به بما أنه عهد بين الله ﷻ والناس.

واختلاف العلماء متشعب أكثر مما ذكرنا، لكننا نقتصر على ما له علاقة ببحثنا وحسب.

---

(١) السبب: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته. الشرط: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته.

المبحث الثاني

الفطرة وقوانين المنطق

ينظر عموم المتكلمين لمعنى الفطرة في حدود المنطق القديم، وخصوصًا الأوليات والقبليات المنطقية، فأغلبهم يجعلون البديهيات التي يجزم بها العقل بمجرد تصورها أثرًا من آثار الفطرة، فيمثلون عليها بـ(الكل أعظم من الجزء)، أو (الواحد نصف الاثنين)، وغير ذلك من الأمثلة التي يحاولون بها تأطير معنى الفطرة في حدودها العقلية المجردة، وأي باحث في تطورات المنطق الحديث يدرك أن هذه الأمثلة بعد انفكاكها عن نظرية المعرفة القديمة وارتباطها بالدلالة اللغوية لم تعد أوليات أو بديهيات؛ بل اصطلاحات ومواضعات يمكن نقض أصلها القبلي، فتغير أصل بحثها من حدود العقل المجرد بالصيغة الكَنْتية إلى دلالات اللغة وذاكرتها والمنطق الضبابي والمتعدد القيم ينبغي أن يغيّر طرق النظر إليها ومدى ارتباطها بمعنى الفطرة؛ بل إعادة فهمها بعيدًا عن ميتافيزيقيا المنطق عمومًا، وبما أن بحثنا ليس عن المنطق قديمه أو

حديثه، فسنقتصر على ذكر الفروق بينهما، إذ رؤية الفرق تساعد على إدراك سوء الاستعمال الذي وقع فيه المتكلمون والمناطقة على حد سواء، وهي كما يلي:

١ ـ يتسم البديهي بوصفه لا يحتاج إلى نظر واستدلال بأنه مفهوم حملي؛ أي: أنه مركب خبري ـ بحسب الاصطلاح المنطقي ـ بين أمرين يتم الربط بينهما ذاتيًا، إذ أصل خبرية البديهي عند المناطقة أمر ذاتي مُسبب حتى عند القائلين إنه أمر إضافي، بخلاف معنى الفطرة الذي تشير إليه آية الميثاق ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٧٤﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢ ـ ١٧٤]، فإن المتأمل فيها ـ سواء قال بأن الإشهاد بلسان المقال أو بلسان الحال ـ يجد أن كلا المعنيين يؤول إلى أن **العهد الفطري حصل بالفعل من جميع البشر، وليس أن الفطرة بوصفها قدرة ذاتية في النفس تسبب الإقرار بالله والاستسلام له**، هذا الفارق يفصل معنى البديهي أو الأوليّ المنطقي عن أي محاولة لربطهما بمعنى الفطرة؛ لأن **الأول يقرر أن الإقرار بالصانع أثر من آثار تسبيب الفطرة، بينما ما تحكيه آية الميثاق أنه قد حصل فعلًا**، وأن الفطرة هي الأثر عن الإقرار بالله تعالى،

وليس العكس، هذا الفارق يستبعد أي محاولة لإقامة ميتافيزيقيا المنطق على الفطرة بوصفها علّة مستقلة..

٢ ـ من الفروق أيضًا أن البديهيات أمر استبطاني ذاتي بخلاف الفطرة التي تعبر عنها آية الميثاق؛ فإنها وصف لإقرار وعادة جماعية، ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ...﴾، وإن كان هناك اختلاف بين العلماء حول معنى الإشهاد في الآية، فمنهم من فسرها بأنها شهادة القول وآخرون فسروها بأنها شهادة الحال، ونحن نميل إلى القول الأول لاعتبارات ليس هنا مجال تفصيلها، فإن الإشهاد حكاية عن أخذ وليس عن قدرة ذاتية في النفس؛ فإن تفسيرها بمجرد الإقرار النفسي دون متابعته بلوازمه مخالف ومعارض لحقيقة الإشهاد؛ لأن **الإشهاد اعتقاد وقول مضمن بالعمل**، خلافًا لمعنى البديهي؛ فإنه نتاج حركة الذات في المعاني النفسية وحسب.

٣ ـ أن البديهي بحسب الاصطلاح المنطقي ليس ذكرى؛ بل أقرب ما يكون إلى الأداة النفسية الرابطة بين موضوع ومحمول، بخلاف الفطرة التي نقرأها في آية الميثاق، وحصل فيها الإشهاد؛ فإنها ذاكرة جماعية لواقعة مشهودة، مما يلزم عنه أن أصل البديهي ليس خبرًا محضًا؛ بل خبر مشتق من الحس، بخلاف الفطرة؛ فإنها حدث وواقعة حصلت بتعليم إشهادي لبني آدم، **إذ أحد مداخل**

الميتافيزيقيا على الخبر الديني اعتباره مشتقًّا من الحس ولم يحصل بتعليم.

٤ ـ إن المتأمل في مفهوم البديهي ووظيفته في المنطق يدرك أن هناك انفصالًا بين ما هو نظري، وما هو عملي، وهذا فارق بينه وبين الفطرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن البديهيات والأوليات تعمل بوصفها بنية أولى على إقامة معمار نظري يمكن للمنطقي محاكمة العقل العملي أو الأخلاق عليها، ولذلك يعتبر المتكلمون والمناطقة الفطرة حجة مستقلة على الاستدلال على وجود الإلٰه، وهذا أحد أهم الفروق بين الفطرة في أفق الدين والفطرة في أفق الميتافيزيقيا، فإن الأولى ليست سوى شرط في جملة شروط، بخلاف الثانية؛ فإنها سبب مستقل بمفرده.

٥ ـ يمثّل المناطقة لمفهوم البديهي بوصفه أثرًا وفرعًا عن الفطرة بحسبهم بأمثلة، منها: (الكل أعظم من الجزء) أو (الواحد نصف الاثنين)، **ومن ثم يجعلون الاستدلال على وجود الإلٰه مساويًا للآثار التي تنتج عن الفطرة، لا أن الفطرة نتيجة للشهادة بالربوبية لله تعالى، كما في آية الميثاق،** فالفطرة عندهم علة إمكان الاستدلال على وجود الإلٰه، أو لنقُل علة وجود الإلٰه الميتايفيزيقي، وهذا مدخل ميتافيزيقي بِامتياز، إذ كما ذكرنا سابقًا فإن أحد أهم الفروق بين إلٰه الميتافيزيقيا وإله الدين أن الأول مفتقر للتدليل عليه، بخلاف

الثاني ـ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ فقد قال تعالى في سورة إبراهيم قاصًّا لنا موقف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وطريقة تعاملهم مع المشككين به: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴿٩﴾ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾﴾ [إبراهيم: ٩ ـ ١١]، إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في هذه الآية يستحضرون الإجماع المتوارث والمسند منذ قوم نوح ومن أتى بعدهم من الأمم على هذه الحقيقة الإلٰهية التي لا يمكن الشك فيها، ورغم إنكار أقوامهم ومطالبتهم بالدليل على الإلٰه فإن الأنبياء لا يقعون في هذا المدخل الملتبس والمشتبه؛ بل يقرون حقيقة أخرى لا يستطيع أقوامهم مجادلتها، إذ لا يمكن إقامة دليل على مَن منه وإليه ﷻ الأدلة راجعة وقائمة.

المبحث المراد تحقيقه هنا هو أن مساواتهم بين مفهوم الفطرة ومفهوم الأوليات القبلية، أو جعلهم القبليات

والبديهيات أثرًا من آثار الفطرة غير سليم، إذ لو كانت الفطرة بمعنى الإشهاد الجماعي الذي اشترك فيه جميع بني آدم كما في آية الميثاق لما افتقر الناس إلى التدليل على وجود الإله، إذ الفطرة ليست قدرة ذاتية منفردة أو سببًا تامًّا؛ بل استسلام لله تعالى حصل في موقف غيبي(1) شهد فيه البشر على بعضهم البعض، وانطبع ذلك الاستسلام في ذاكرتهم، إذ تأتي الرسل للتذكير به والدعوة لالتزامه، إذ لو اعتبرناها ـ أي: الفطرة ـ أمرًا ذاتيًّا وحمليًّا استبطانيًّا كما يقرر القائلون بأنها مجرد إقرار نفسي محض ـ بما أنه حركة الذات في المعاني النفسية ـ لامتنع الإشهاد عليه، فكل نفس منغلقة عن النفوس الأخرى، ومن ثم ستظن هذه النفس المنغلقة في ذاتها بأن ما عللته وسببته ثم أقرت به دون تعليم إشهادي لها

---

(1) كما في قوله تعالى في آية العرض: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]، يقول ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (١٩٤٨م) (ص٢٢/ ١٢٤ ـ ١٣٠). «**وافتتاح الآية بمادة العَرض، وصوغها في صيغة المضيّ، وجعل متعلقها السماوات والأرض والجبال والإنسان يُومِئ إلى أن متعلق هذا العَرض كان في صعيد واحد، فيقتضي أنه عرْض أزليّ** في مبدأ التكوين عند تعلق القدرة الربانية بإيجاد الموجودات الأرضية وإيداعها فُصُولها المقوّمة لمواهيها وخصائصها ومميزاتها الملائمة بما خلقت لأجله، كما حمل قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]». فتبين من ذلك أن الموقف الذي أخذ الله ﷻ فطرته على بني آدم والموقف الذي تحمّل الإنسان فيه الأمانة واحد.

إلهًا، وما لا فلا؛ لأنها تحمل في قرارة نفسها دليلًا على صحة ما تؤلهه وتتعبد إليه، إن الحاجة والافتقار لا ينتجان إرادة بمفردها!

أضف لذلك أنه لو صح أن البديهي مساوٍ أو أثر فطري، فسيلزم أن الإحالة الإدراكية الناتجة عن هذه الفطرة المكتفية بذاتها بوصفها حجة مستقلة في إنتاج المعرفة، ومن ثم قدرتها على تصديق المعلّم من تكذيبه هي الحَكَم في إدراك الحقيقة الشرعية المسندة والمتوارثة عبر الذاكرة الدينية التي تعلّمناها من الأنبياء والرسل، وليس الأمر بالمتابعة لهم، إذ لو كانت الإحالة الإدراكية الذاتية قاعدة للحُكم على صدق المتابعة من عدمها، فإنها ستقع في إشكال النقض الذاتي والمغالطة الانعكاسية، أضف لذلك أن كل ما سيبدو للإحالة الذاتية ـ المستندة لمعيارية الفطرة بالمعنى المنطقي لكونها بحسبهم مسببة للمعرفة ـ متابعة فستعتبره متابعة، وما لا فلا، وهذا يعني أنه لا إمكان للحديث عن فرق بين متابعة وابتداع في اللغة الدينية وممارساتها؛ لأن المعيارية هنا «أنا» متمردة على السياق، أو ذات محضة لا ينبغي اعتبارها معيارًا؛ لأنها معرضة للتغيير، وتفسيرهم هذا يوقعنا كما ذكرنا مرارًا في اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية تتسلل إلى التعاليم الدينية بناءً على ما سبق شرحه، وبما أن مفهوم القبلي ممتد من فهم الفطرة ذاتيًّا لا بالمعنى الجماعي.

المبحث الثالث

تنبيهات عن استعمالات أخرى لمفهوم الفطرة

بما أنّا بصدد معالجة الفطرة وتنقيتها من ميتافيزيقيا الكلام والفلسفة ومنطقهما فإنّا نلاحظ استعمالات أخرى لها عند بعض الباحثين، ينبغي التنبيه عليها وما يترتب عليها من لوازم ملتبسة، منها:

١ ـ من المعاني التي قد تلتبس الفطرة بها ما يفهمه البعض بأنها تساوي مفهوم الغريزة من حيث إن كليهما أمر استبطاني ذاتي/نفسي بحسبهم، أو كما يقول بعضهم إنهما غريزة مسببة لهذا الإقرار، وهذه الغريزة تسبب الوعي والمعرفة بما أنها تستبطن قانون الهوية أنطولوجيًّا الذي يتضمن جميع القوانين الأخرى حسب اصطلاحهم، ولذلك فإن التعليم عند هؤلاء ـ المتكلمين منهم خاصة ـ محصور في دور المعلم في النجاة، بما أن فطرتهم تكفي لتحصيل المعرفة، كما يقرر ذلك السعد في مقاصده[١]، فليس للمعلم

---

(١) انظر: سعد الدين التفتازاني، «شرح المقاصد في علم الكلام» (مرجع سابق)، (١/ ٢٦٠).

دور أساسي في نقل المعرفة التي ستشكل الذاكرة الدينية التي سيتناقلها العلماء عبر اللغة الدينية وممارساتها في شكل حياة، ثم يبلّغون الناس ويعلّمونهم لحفظ العهد وعِبْء الأمانة، فإن تفسير الفطرة بمعنى الغريزة المنطبعة في الخلقة التي خُلق عليها المولود، يستلزم تحقيق الإجابة عن سؤال معين، وهو؛ إذا كانت الفطرة عند المتكلمين تقتضي المعرفة، فهل هذه الخلقة التي فطر عليها قوة مسببة للمعرفة بمفردها أم هي أحد شروطها، أم هي أمر حصل بالفعل لا بالقوة؟ يبدو لنا أن فهمها بالمعنى السببي يوقعنا فيما سبق بحثه ومعالجته في الفصل الأول، ومن ثم الخلط بين مفهومي الحقيقة والإحالة، فهذا الفهم للفطرة يلزم عنه خلط الذاكرة المصطنعة ـ التي يحاول الميتافيزيقي تنظير وجودها ـ بالدين الموروث عن النبوة والرسالة، وهذا التفسير الميتافيزيقي يسقط في مغالطة الانعكاس ومعضلة الذاتية والدوْر القبليّ، ولذلك هنا فرق مهم نذكّر به لتحقيق الفرق بين الغريزة والفطرة، أن الأولى خِلقة تخضع لحاجات بيولوجية بخلاف الثانية فإنها ذاكرة لعهد أُخذ فعلًا، ومع ذلك يقول ابن تيمية بخصوص دور الغريزة في المعرفة: «والغريزة شرط في كل العلوم سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهى أيضًا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علمًا، فيمتنع أن

تكن منافية له ومعارضة له»[1]، ويقول أيضًا في موطن آخر: «وأيضا فإذا قيل: إن العقل اسم لمجموع الغريزة والعلم الحاصل بها كان ما ذكروه بعض مسمى العقل، فلا يوجد اسم العقل إلا مع وجوده، وإن لم يكن هو مجموع العقل. وأيضًا فمن المعلوم أنه يدخل في مسمى العقل العمل الذي يختص به العقلاء من جلب المنفعة ودفع المضرة، وهذا مما يفرق به بين العاقل والمجنون في عرف الناس»[2]. إذن؛ هناك فرق بين التعامل مع مفهوم الفطرة وبين مفهوم الغريزة كسبب، والتعامل معهما كشرط في السياق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الواو في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] للمغايرة، مما يعني أن الخلق لا يُسبب الأمر، فالأمر بمتابعة الرسل والأنبياء - إذا جاؤوا يذكّرون بالعهد الذي أُخذ عليهم - قد حصل بالفعل، ولا يصح الاعتراض علينا بقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، إذ «المعنى هنا: أن الخلق لا يتبدل فيخلقون على غير الفطرة. ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق؛ بل نفس الحديث يبين أنها تتغير.. قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق) (١/ ٨٩).

(٢) ابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، مكتبة العلوم والحكم (ص٢٧٣).

[الروم: ٣٠]، ولم يقل: لا تتغير، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، ولكن إذا غير بعد ذلك وجوده لم يكن الخلق الموجود عند الولادة (قد حصل بدله)»[١].

٢ ـ في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، يمكن فهم الإشكال بوضوح إذا فهمنا الفرق السابق بين الفطرة والغريزة، ثم فهمنا أن الفطرة بمعنى الاستسلام لله تعالى، فإذا فهمنا ذلك أدركنا أنها ليست مسببة للمعرفة بمفردها، إذ لو كانت مسببة لها لأمكن الاستغناء بها عن المعلّم ودوره في النجاة وتحصيل المعرفة على حد سواء، ولما أرسل الله الرسل بالتعاليم والتكاليف الشرعية وأمر بممارستها، ولعل من أهم الأمور التي جعلت المتكلمين يخلطون بين الفطرة وغيرها ـ كالغريزة ـ هو عدم تفريقهم بين مفهومي الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، فالخلط بينهما مقدمة لاصطناع ذاكرة ميتافيزيقية، ونلاحظ ذلك في كثير من التقريرات الكلامية أثناء شرح الأحاديث المتعلقة بها.

٣ ـ التغيير الحاصل على الطفل بفعل التربية والتنشئة الاجتماعية مهما كان أثره عليه في تغيير فطرته والعهد الذي شهده فلا يمكن اعتباره إلحادًا، إذ الظروف الاجتماعية

---

(١) ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الرياض، (دار العصيمي)، (١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م) (٣/ ١٤٣٩).

والسياقية التي غيّرت منه لولا وصول الذاكرة المتوارثة إليها عبر إرث النبوة لم تكن موجودة بوصفها مجتمعات متذكرة، أو حاملة لبقايا ذاكرة مشوبة الإسناد، إذ لو فرضنا إمكان تغييره إلى الإلحاد للزم أن تنشَأ هذه الظروف الاجتماعية على المساواة بين مفهومي الإثبات والنفي المستند على ذاكرة ميتافيزيقية، وهذا ما نقضناه مرارًا وتكرارًا فيما سبق، ولو صح ذلك لفرضنا إمكان تعليم الطفل عبارة «ليس الإلٰه موجودًا» قبل تعليمه عبارة «الإلٰه موجود»، وهذا ما لا يمكن تحصيله، فهل يمكِن تعليم طفل كيف يشك؟! وهذه المساواة بين مفهومي الإثبات والنفي امتداد لفرض أسبقية الشك، وإمكان الشك مفهوم ميتافيزيقي يفرض ذاتًا صلبة تحاول إقامة ذاكرة ميتافيزيقية، وهذه الذات الصلبة يلزمها القدرة على اصطناع الفرق بين استعمال صحيح واستعمال آخر خاطئ للشك إن أرادت تحقيق مرادها، لكن الإشكال أن كل ما ستراه شكًّا سيكون شكًّا، وما ليس كذلك فلا، حينها لا يمكن اصطناع فرق بين الاستعمالات ومدى إصابتها من خطئها الذي يلزم عنه امتناع ذاكرة خاصة بها تستقل بها عن تاريخها، ومع امتناع الشك أمكن حصول تذكير الناسي والغافل عن الله ﷻ دون الرهان على البرهنة على وجوده.

٤ ـ من المسائل المتعلقة بمفهوم الفطرة مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ويبدو لنا أن الخلط والالتباس وقع فيها

من النظر إليها من زاوية الذاكرة المصطنعة الملتبسة بالذاكرة الدينية، فإن المتأمل في تحقيق مناط المسألة يدرك أنها دائرة على الإشكال التالي: هل توصف الأفعال قبل ورود الشرع بالمدح والذم، ومن ثمَّ تستلزم العقوبة والإثابة أم لا؟ اختلف المتعاطون مع الإشكال إلى ثلاثة أقوال رئيسية، هي:

أ ـ منهم من قال إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء والأفعال، والعقل يحكم بأحدهما، وبذلك يكون هناك عقوبة وإثابة وتحسين وتقبيح قبل ورود الشرع، والشرع كاشف عن أوصاف القبح والحسن، وأبرز القائلين به المعتزلة.

ب ـ ومنهم قائلون بأن العقل لا يوجب على الله ﷻ شيء، فلا يجب قبل ورود الشرع مدح ولا ذم ولا عقوبة ولا إثابة، فالعقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، وإنما يستفيده من مصادر الشرع، وأبرز القائلين به الأشاعرة.

ج ـ ومنهم القائلون بتفصيل: إن الأفعال منها نافع وضار وحسن وقبيح، والفطرة بوصفها قوة موجبة تدرك النافع والضار والحسن والقبح؛ كمعنى الظلم والعدل مجملًا على سبيل المثال، لكنها لا تُلزم على ذلك عقوبة ولا إثابة شرعيتين؛ لأن العقاب والثواب يصلان مع ورود الشرع وتعليم الرسل موجبات العقوبة والثواب للناس.

أدركنا مما سبق بحثه في الفصول السابقة أن مفهوم العقل و«الأنا» ليس ذاتًا صلبة يمكنها إقامة حكم أو نقضه، وأنّ الإحالة غير متعيّنة؛ بل استعمال في أفق اللغة الطبيعية، وأن الفطرة استسلام لله تعالى، مما يعني أنها شرط وليست قوة موجبة بمفردها، وأن الممارسات والأفعال راجعة إلى ذاكرة لغوية، لا على نظرية للمعرفة، وأنه لا يمكن فصل مفهومي النظر والعمل عن بعضهما، كما يمتنع فصل مفهوم التسمية عن مفهوم الوصف، بما أن الإدراك والوعي يحصلان عبر تعليم، فإذا كان الأمر كذلك، فإن بحث مسألة التحسين والتقبيح العقليين عبر ذاكرة مصطنعة ألبس مسألة شرعية بلباس ميتافيزيقي، فإطلاق الأحكام ومباشرة الأفعال والممارسات مرتبطان بمفهوم التعليم، وليسا أمرًا أبستمولوجيًا ذاتيًا أو تواضعيًا، إذن؛ كيف نحكم ونصف الأشياء والأفعال والممارسات قبل ورود الشرع إلينا؟ إذا صدق ما سبق بحثه ودراسته فإن الناس يمارسون ويفهمون ويحكمون على بقايا ذاكرة حتى يأتي الدين المعيّن بتعليمهم تفاصيل أفعالهم وأحكامهم وممارساتهم وما يوجب العقوبة والإثابة وما لا يوجب، فقبل ورود الشرع المعيّن لا قبل ورود مطلق الشرع كما يظن المتجادلون حول المسألة الراجعة في حقيقة أمرها إلى التعارض المزعوم بين العقل والنقل، وأصل بقايا هذه الذاكرة خبر ديني متوارث، وبقدر حفظ

الناس له وممارسته يصح أو يخطئ فهمهم وأحكامهم على الأفعال والممارسات ويبتعدون عن أوهام الميتافيزيقيا وذاكرتها المصطنعة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مفهوم الظلم والعدل يمتنع إدراكه بشكل مجمل، إذ الإدراك لا يفهم المفردات والمفاهيم باستقلال عن سياق مفصّل لها؛ بل يدركها ويفهمها من خلال سياق نموها، فالسياق ليس أمرًا ثانويًّا في عملية الإدراك، إذ افتراض عدمه يرجعنا إلى معضلة الذات في الذاكرة المصطنعة؛ لأن عدم السياق يُوهم بوجود ذات صلبة مؤسسة له، وهذا السياق الذي نفهم عبره تفاصيل مفاهيم كالظلم والعدل هو في حقيقته أشكال حياة يتعلم الإنسان من خلالها ما هو ظلم وما هو عدل وتفاصيلهما، وليس أن الإنسان يدرك ظلمًا وعدلًا كليًّا، فهذا تفكير أفلاطوني محض، فمعاني الكلمات والمفاهيم تتماهى مع استعمالها في شكل حياة معيّنة، وبذلك لا ينفصل الحكم على ظلم أو عدل ممارسة ما عن تفاصيلها في الفهم، فكما أن التسمية لا تنفصل عن الوصف ـ كما بحثنا ذلك في فصل «بين الحقيقة والإحالة» ـ فكذلك الفهم لا ينفصل عن التفاصيل المبثوثة في شكل حياة.

٥ ـ هل الفطرة قصدية ذاتية؟ هناك من الفلاسفة من حاول تفسير الخِلقة التي يُخلق عليها الإنسان بالمعنى القصدي البيولوجي (الطبيعة)، فالقصد العقلي عنده يوجّه

الذهن نحو الوقائع وتمثلها، بما أن التعقل هو تعقل تضايفي حول شيء ما، لكنّ هناك فرقين جوهريين بين القصدية والفطرة، الفرق الأول أن القصدية نسبة بين ذات وموضوع بينهما تضايف، بينما الفطرة عهد بين معبود وعبد، الفرق الثاني أن القصدية لا يمكنها تمييز الموضوع المتوهم من الموضوع الخارجي؛ لأنها معيار ذاتها، بينما الفطرة يمكنها التمييز بين العبادة الصحيحة من الفاسدة؛ لأن معيارها ليس من ذاتها؛ بل من الذاكرة الدينية ولغتها وممارساتها التي يتناقلها الرسل ويعلّمونها لأممهم بما أنها استسلام لما يأتون به، ثم بناءً على ما سبق من نقض مفهوم الذات الفلسفية ندرك أن فهم الفطرة بناءً على هذه القصدية سيوقعنا في الإشكالات والمشكلات الزائفة السابقة نفسها، لذا لا يمكن اعتبارها كيفية نفسية أو حالًا قصدية يُشتق منها الوعي والإدراك أو «أنا» بوصفها إنشاءً إحاليًّا لسياقها في الوجود، إذ ذلك سيوقعها في عدم التفريق بين هوية وتعريف إحساس معين، وهوية وتعريف إحساس آخر، والوقوع في إشكال اللغة الخاصة التي يلزم عنها امتناع الكشف عن الفروق بين الانطباعات الحسية كما أوضحنا ذلك في الفصول السابقة، أضف لذلك أن هذا الخلط بين «الأنا» الاستعمالية في السياق و«الأنا» الإنشائية امتداد لعدم التفريق بين مفهوم السياق عند فيتغنشتاين ومفهوم السياق في الفينومينولوجيا، فالإحالة عند

فيتغنشتاين استعمالية تداولية تتغير حسب سياقاتها واستعمال الناس ومدى حفظهم لها، بخلاف الأخرى؛ فهي مفردة معجمية مؤجلة ومشتقة من الكيفية المحسوسة «للأنا» المحايثة للوجود، وهذا الفرق امتداد بدوره عن تقديم أصالة الوجود على الماهية الذي تقرره الفينومينولوجيا حسب الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر، ولا يصح نقض هذه الأصالة الوجودية بمفهوم النقض الذاتي؛ لأن النقض الذاتي قائم على مفهوم الدور القبلي الذي يعكس المفاهيم على بعضها تراجعيًّا، وحدها حجة اللغة الخاصة التي شرحناها أعلاه يمكن بها نقض تقديم أصالة الوجود على الماهية[1].

---

(١) يمكن للقارئ الكريم مراجعة بحث عبد الجليل الكور بعنوان (مفهوم الفطرة في فلسفة طه عبد الرحمٰن) لفهم واستيعاب أن أحد مصادر فيلسوف المغرب العربي طه عبد الرحمٰن = الفلسفة الفينومينولوجية، إذ يقول (ص٦٨ ـ ٧٢) بعد تبيين أن المراد (قصدية روحية): «وتبيُّن أن القصد يجد أصله في الفطرة يفرض تحديده لا فقط بصفته توجّه الإرادة القيمي، بل بصفته أساسًا ذلك التوجه المميز لفطرة الإنسان في علاقتها بالخلق والأمر الإلٰهيين»، ثم يقول: «ومعنى هذا أن القصدية تجد أصلها في الفطرة، باعتبار دلالتها على الخلق والأمر الإلٰهيين»، ولا يلزم من ذلك أنه يلتزم جميع لوازم فلسفة الفينومينولوجيا، لكن نورد هذا لتبيين أحد المعاني التي قد تسبب الالتباس بين الفطرة بمعناها الشرعي، وبين الاستعمالات الأخرى لها إذا انتقلت من الترتيب الوضعي والصناعي للعلوم الإنسانية عامة إلى اعتبار هذا الترتيب الصناعي وضعًا إلهيًّا محضًا! أضف لذلك أن الفطرة بمعناها الشرعي أثر للإقرار بالتوحيد لله تعالى، وليس العكس.

٦ ـ هناك جماعة أخرى من الفلاسفة الذين يتبنون الأطروحة الجماعاتية (Communitarianism) ـ كألسدير ماكنتاير ـ يحاول تخريج القصدية على المستوى الاجتماعي، فيكون التراث المجتمعي هو المؤسس للوعي، وهذا التقليد أو القصد الجمعي المتوارث لا يمكن اعتباره مسببًا، وإلا لزم عنه ما لزم من إشكالات على أرسطو وغيره من النقض الذاتي واللغة الخاصة، وخلطه هذا امتداد لعدم تفريقه بين السياق الاجتماعي بوصفه مجموعة شروط والسياق الاجتماعي بوصفه سببًا ميتافيزيقيًّا بالإضافة لرفضه الفصل بين المجتمع واللاهوت، وعدم الفصل هذا مفهوم في الإطار المسيحي الكاثوليكي، إذ الإله الميتافيزيقي حلَّ في الكنيسة التي بدورها تؤسس الخير الاجتماعي القائم على مفهوم العلاقة ما بعد الحداثي[١].

٧ ـ هل الفطرة مبرمجة جينيًّا؟ يفضل بعض المترجمين ترجمة مفهوم القدرة اللغوية عند اللساني الأمريكي نعوم تشومسكي بالفطرة، وهي ـ أي القدرة اللغوية التشومسكية ـ أقرب ما تكون إلى وصفها بالعضو الحيوي، إذ يقول تشومسكي: «اللغات ليست أدوات صمَّمها البشر؛ بل أشياء

---

(١) للاستزادة انظر: كتاب (ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب ـ أنطولوجيا «شخص» و«علاقة» أنموذجًا) لنجيب جورج عوض.

أحيائية؛ كالإبصار ونظام المناعة والهَضم»[1]، وهذا الفهم التشومسكي لدور اللغة العضوي والحيوي، أو كما يفسّره بعض المترجمين بـ«الفطري» يزعم أنها برمجة للإنسان حسب نظريته اللغوية التي ترى أن التركيب اللغوي بنية دماغية في الإنسان، وأنه سابق على الدلالة اللغوية، وليس تعليمًا لـ«فقر المنبّه» حسب نظريته، وتوصيف الدماغ بـ«البرمجة» امتداد لتأثره بالداروينية والفلسفة الديكارتية، الحاصل، أن وصف البنية الدماغية بالبرمجة الحيوية افتراض ناتج عن عدم تمييزه بين مفهومَي التدريب ـ الذي يمكن وصفه بـ«فقر المنبه»، والذي يصدق على الحيوانات فقط؛ لأنهم مسخرون حسب خلقتهم ـ والتعليم الذي لا يصح وصفه بذلك؛ لأن التعليم الاجتماعي ليس مغلقًا سببيًّا ليصدق عليه التدريب، ومن ثم وصفه بـ«فقر المنبّه»؛ بل هو مجموعة شروط تتلازم مع شروط سياقات اجتماعية أخرى تفتح السياقات على بعضها، لذلك وصفه البنية الدماغية بـ«البرمجة» غير دقيق، والأصح وصفها بـ«المسخَّرة» وهي أمر يخص الحيوانات، بينما المعنى الشرعي للفطرة يخص الإنسان وحده، وهذا الافتراض الناتج من مساواته بينهما أدى إلى رفضهما دون تحقيق التمايز الدقيق بينهما، مما أثّر على فهمه لدور وخصوصية

---

(١) نعوم تشومسكي، ترجمة: حمزة بن قبلان المزيني، «أيُّ نوعٍ من المخلوقات نحن؟» دار كنوز المعرفة، (١٤٣٨هـ ـ ٢٠١٧م) (ص٦٥).

التعليم[١] للإنسان دون الكائنات الحية الأخرى، هذا من

---

(١) هناك مداخل عدة للخلط بين مفهومي التعليم والتدريب وامتداد أثر هذا الخلط على فهم دور كلّ منهما، من أهمها اثنان: الأول: يمتد من تعيين الفيلسوف للإحالة بخلاف مفهوم التعليم القائم على السياق الذي يمتد بدوره من نقض تعيّنها؛ لأن التعيين يؤول إلى فرض هويّة ذاتية بينما نقض تعيّن الإحالة يؤول إلى افتراض «علاقة أو مشاركة»، كما بسطنا ذلك أثناء الحديث عن الإحالة والحقيقة في الفصل السابق، أما المدخل الثاني: فهو ليس تعيّنا محضًا للإحالة، وليس نقضًا لها أيضا، إذ يمكننا وصفه بأن الأنا تملك في داخلها «طابع الإحالية»، يقول تشومسكي في كتابه آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار (ص١٤٦): «**لا يوجد خارج البنية الفطرية innate structure** أي تأثير للبيئة الخارجية في نمو اللغة (أو غيرها)؛ على وجه الخصوص، خارج البنية الفطرية لم يكن بمقدور جونز ـ مثلًا ـ أن يتطور بطريقة محددة من جنين إلى شخص، ولم يكن بإمكان ملكته اللغوية أن تكتسي حالة الكفاية الناضجة التي تشكل الأساس والتفسير لسلوك جونز. **إن الطفل محبوّ بهذه البنية الفطرية، ولذلك يصل إلى النضج وفق مسار موجه من الداخل** إلى حد كبير»، ويقول في موضع آخر (ص٣١٩): «الأطروحة البيرسية تنطوي على مفهوم عام تقني مبتكر للإحالة reference، لذلك نعود إلى حيث كنا، مع حدوس لا يمكن أن نمتلكها. في الاستعمال اللغوي العادي لا تكون الإحالة علاقة ثلاثية الأطراف من النوع البيرسي، بالأحرى إن الشخص X يشير إلى Y بالتعبير E في ظل ظروف C لذلك فإن العلاقة هي على الأقل رباعية الأطرف، و yلا داعي لأن يكون شيئًا حقيقيًّا في العالم، أو ينظر إليه بهذه الطريقة من قبل X. بشكل عام أكثر، يستعمل الشخص X التعبير E بخواصه الدلالية الجوهرية للحديث حول العالم من منظورات معقدة معينة، مُركّزًا الانتباه على مظاهر بعينها منه، في ظل ظروف C، مع محلية المضمون. في الواقع إن مكونات E قد لا تكون لها أية علاقة دلالية جوهرية على الإطلاق». في حقيقة الأمر يؤول كلام تشومسكي إلى القول بأن الذات تملك في داخلها طابع الإحالية، وأسبقية =

جهة، ومن جهة أخرى فإن أحد أقوى الإشكالات على النظرية التوليدية أنها لا تنظر إلى اللغة بوصفها تواصلًا؛ بل إبداعًا ذاتيًّا، مما يوقعها في إشكال الذات ومعضلة اللغة الخاصة، ولو صح هذا للزم عنه عدم قدرة تفسير أثر السياق على دلالات اللغة وتوجيهها حسب الاستعمال، ومن ثم أثر شكل الحياة على بيولوجيا الدماغ، إذ يقول بروس ماكوين (Bruce McQueen) أستاذ علم الأعضاء والسلوك في جامعة (Rockefeller): «تؤثر تجربة الحياة المبكرة السلبية، التي تنطوي على الفقر، وإساءة المعاملة، والإهمال، على كيفية التعبير من خلال الجينات، وتحدد مدى تطور وعمل مناطق الدماغ، مثل الحُصين، واللوزة العصبية، وقشرة الفص الجبهي، من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ. **في الواقع، الدماغ يتغير باستمرار مع الخبرة**، ما يخلق الذكريات، ويغير بنية الدماغ من خلال الآليات، التي تُسهل جزئيًّا من خلال تعميم الجنس، والضغط النفسي، وقد قادتنا هذه الاستبصارات إلى نظرة جديدة للتغيرات التخليقية فوق الجينية

= التركيب على الدلالة فرع عن رأيه في مفهوم الإحالة، إن التمييز بين التدريب والتعليم لا يشكل فارقًا مهمًّا عنده، إذ طابع الإحالية للأنا يُوهم بضعف أثر السياقات على الذات.

ينبغي التفريق بين طابع الإحالية في الفينومينولوجيا وما يؤول إليه تشومسكي؛ فالأول يستند على مفهوم الكيفيات المحسوسة، بخلافه عند تشومسكي؛ فهو نابع من عضو حيوي في الدماغ.

المتعاقبة عبر مشوار الحياة، فالتغيرات التخليقية اللاجينية تحدد مسارات الصحة والمرض ومرونة الدماغ، ولكنها توفر أيضًا فرصًا لتغيير مسار الحياة مع مرور الوقت»[1]، فإذا كانت أشكال الحياة التواصلية تؤثر على بيولوجيا الدماغ وتغيّره، فإن شأن اللغة ليس مقتصرًا على عضو ذاتي في الدماغ، إذ هذا العضو الدماغي شرط في السياق الحياتي في أقصى حالاته، وليس مؤسسًا بمفرده لوعي الفرد في الحياة، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت الذاكرة مشتقة من الذات، وليست متعلمة من أشكال الحياة، واعتبارها اشتقاقًا ذاتيًا يجعلها ذاكرة غير منسية، مما يعني أنه يمكن استحضارها دون تعليم أو حاجة إلى شكل حياة، فالبرمجة مكتفية بذاتها، فإذا كان الأمر كذلك امتنع مشابهتها لمعنى الفطرة حسب المعنى الشرعي؛ لأنها ليست شأنًا ذاتيًا أو برمجة، أضف لذلك أنه يقع عليها النسيان، ولذلك يأتي الرسل للتذكير بها.

---

(١) انظر: مجلة الثقافة العالمية، عدد يناير ـ فبراير ٢٠١٨م المقال بعنوان (متى يكون الضغط النفسي نافعًا؟).

الفصل الرابع

هل تعاني «أدلة وجود الإلٰه» من أزمة؟

هل تعاني «أدلة وجود الإله» من أزمة؟

من المفاهيم التي وقفنا عندها سابقًا مفهوم «نقض تعيّن الإحالة» الذي يلزم عنه امتناع وضع قانون أو مبدأ من زاوية إنسانية محضة، ولذلك اتجهت ـ كما ذكرنا ـ نظريات المعرفة بصيغتها القديمة ـ التي كانت تحاول فرض قوانين منطقية لكل الأزمان والعوالم ـ إلى الأبستمولوجيا التي أقرت بامتناع ذلك، ومن ثم انتقلت إلى اقتباس مفاهيمها عبر المواضعة، ومن هذه الحيثية يظن البعض أن امتناع إقامة الأدلة على وجود الإله هو بالضبط مساوٍ لعدمه، وهذا في حقيقته مجرد وهم أدى إليه الالتباس الذي نعالجه في هذه الدراسة، فقد ذكرنا في السطور السابقة فرقًا غاية في الأهمية والخطورة ينبغي تحقيق النظر فيه وفهمه بشكل جيد، وهو أن الله تعالى ـ الذي تأتي الرسل والأنبياء مذكِّرة به ـ غير مفتقر لبرهان أو تدليل على وجوده؛ لأن الافتقار إلى التدليل؛ يعني: أن العلَّة

سابقة على المعلول نظريًا ومفتقرة إليه في إقامة الذات لذاكرتها، وهذا مدخل ميتافيزيقي على مفهوم الذاكرة الدينية، إذ مفهوم الفطرة الذي يستند إليه البعض بوصفه حُجّة مستقلة ليس مسببًا أو علّةً برهانية على ذلك، إذ هو جزء من الذاكرة الدينية، وليس برهانًا عليها أو مسببًا لها بمفرده، إذ الحجة تقوم على الناس بالرسل وتذكيرهم وليس بالفطرة فقط، كما قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقد قال تعالى في سورة إبراهيم حاكيًا لنا موقف الأنبياء مع هذه الأزمة تحديدًا: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ۝٩ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ۝١٠ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَمَا كَانَ لَنَآ أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١١﴾ [إبراهيم: ٩ ـ ١١]، وهذا فارق مهم بين الذاكرة الدينية وأي محاولة لإقامة ذاكرة ميتافيزيقية، لذا ينبغي تأمله وفحص توابعه ولوازمه على الدرس العقدي خاصة، فإن

القارئ الفاحص والمتأمل للأديان والعقائد والفرق على حد سواء يجد أن المدخل الأساسي الذي يكاد تُجمع عليه لفهمها واستيعابها كل على حِدَةٍ هو طرق البرهنة والتدليل على مفهومها عن إلهها الذي تؤمن به، إذ بإقامة البرهان القاطع والخالي من أي معارض ومغالطة تقيم ميتافيزيقيا دينها، ومن ثم تبتعد عن الذاكرة الدينية شيئًا بعد شيء؛ بل إن المدخل إلى الدرس العقدي القديم والمعاصر مدخل ميتافيزيقي بامتياز، فمباحث كالسببية والهوية والعلّة ونظريات المعرفة والرؤى الأنطولوجية تجد مرتعًا خصبًا في الدرس العقدي، فعلى ضوء ما سبق زعم البعض أن علم الكلام يمثل المعمار العقدي المعتمد لمعرفة الخالق، وهذا انحراف عن النقل وما ينتجه من معقولات سليمة، ولذا فإن المتأمل يدرك أن ضعف تأثير العقيدة الإسلامية على الممارسات الاجتماعية والفاعلين الاجتماعيين أثر من آثار هذا الالتباس بين ما هو ميتافيزيقي وما هو عقدي.

لنفهم الفارق بين البرهنة على وجود الإلٰه في ميتافيزيقيا الذاكرة المصطنعة وبين عدم الافتقار إلى ذلك في الذاكرة الدينية ينبغي فهم دور المعلِّم في أفق كل منهما؛ فالمعلِّم في أفق الميتافيزيقيا غير موجود، أو لنقُل إنه لامرئي البتة (غير محسوس) فهو متعالٍ حسب الاصطلاح الفلسفي والكلامي، وفي حالة اعتبار أي دور مفصلي له فإنه مقتصر على النجاة

فقط[١]، مما يعني أن البرهنة على صدق الطريق الذي يأتي به المعلِّم لنجاتنا عائد إلينا وليس إليه في إقامة البرهان على صدقه من كذبه؛ لأنه ما دمنا استطعنا البرهنة على وجود الإلٰه دون حاجة إليه فإنه بإمكاننا أيضًا الحكم على سلامة وصحة الطريق المؤدي إليه، بينما المعلِّم في أفق الذاكرة الدينية مرئي[٢]، ودوره ليس مقتصرًا على النجاة فقط؛ بل تعليمه يحفظ لنا أنفسنا، ونسيانه يمنعنا من معرفة أنفسنا، ومن عجز عن معرفة نفسه فكيف يبرهن على غيره؟! ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، هذا الفارق يخصص إلٰه الأنبياء غير المفتقر لبرهان على أنه مدار الذاكرة؛ **إذ هو المعلّم الذي تلتقي الذكريات عنده مهما تعددت وتنوعت**[٣]، مما يلزم عنه أن المعيارية ليست قائمة

---

(١) بل يتجاوز بعضهم إلى عدم حاجتهم للمعلِّم في بعض الأزمان، يقول ـ مثلًا ـ محمود الخوارزمي تحت باب هل تجب بعثة النبي في كل حال؟ في كتابه الفائق في أصول الدين، دار الكتب والوثائق القومية (ص٣٨٢): «ذهب بعض شيوخنا إلى أنها لا تجب في كل حال، وإنما تجب إذا كان للمكلفين مصلحة في بعثه».

(٢) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١٤١١هـ) (٥/ ١٧٢)، فقد أكّد ابن تيمية على هذا الفارق الفاصل، إذ له أثر ودلالة قوية في دراستنا.

(٣) استفدتُ مع تصرف يناسب الكلام أعلاه من اصطلاح علماء الحديث ﷺ لتحديد المراد من مفهوم المدار، وخاصة من مفهوم (مدار الإسناد) الذي يعرّفونه بأنه: «الراوي الذي تلتقي الأسانيد عنده مهما تعددت فينفرد بالحديث =

على مفهوم العلَّة الميتافيزيقي؛ بل على مفهوم الإسناد الديني؛ لأن كل الأسانيد، وإن تغيرت، يبقى المعلِّم بوصفه مدار الذاكرة موجودًا فيها، مهما تفرعت السياقات وتنوعت، وبذلك يمتنع الشك في حقه، ويصح في الإله الميتافيزيقي، وبما أن الله ﷻ مدار الذاكرة الذي تلتقي الذكريات عنده، فإن مدى صحة الإسناد واقترابه من مدارها تكون ممارسة الإنسان على ضوئها صحيحة، فالممارسة على ضوء الذاكرة المصطنعة تقوم على مفهوم العلّة الميتافيزيقي الذي يفتقر لبرهنة بدوره، إذ الممارسة على بقايا ذاكرة مصطنعة؛ يعني: أنه لا إمكان للحديث عن فرق بين متابعة وابتداع في اللغة

= مطلقًا، إلى أن يبلغ الصحابي أو من هو دونه»، انظر: محمد مجير الخطيب، معرفة مدار الإسناد وبيان مكانته في علم علل الحديث، دار الميمان (١/ ٣٥). ولفظ «المعلّم» الوارد أعلاه ليس اسمًا، بل خبر عن الله تعالى، كما في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمٰن: ١ ـ ٤]. ولذلك يقول ابن تيمية رحمه الله مناقشًا المعارضين والمطالبين بأدلة لوجود الإلٰه: «.. بل جمهور العقلاء مظمئنون إلى الإقرار بالله تعالى، **وهم مفطورون على ذلك. ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى، وَجد نفسه ذاكرةً له، مقبلة عليه، كما إذا ذكر له ما هو عنده من المخلوقات. والمتجاهل الذي يقول إنه لا يعرفه، هو عند الناس أعظم تجاهلًا ممن يقول إنه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك، والمدائن والوقائع..**»، درء التعارض، (مرجع سابق) (٨/ ٣٨) تأمّل ربطه رحمه الله بين الفطرة والذكرى، ومن ثمَّ ربطهما بالتواتر، لا بمفهوم القبلي المحض أو مفهوم الذات المحضة.

الدينية وممارساتها؛ لأن المعيارية هنا «علَّة» مفتقرة لبرهنة بدورها أو «أنا» متمردة على السياق أو ذات محضة لا ينبغي اعتبارها معيارًا؛ لأنها معرضة للتغيير حسب أشكال الحياة المؤثرة عليها، ولذلك قلنا: أزمة «أدلة الوجود الإلٰهي»؛ لأن توهم الحاجة للبرهنة يوقعنا كما ذكرنا مرارًا في اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية تتسلل إلى التعاليم الدينية وممارساتها بناءً على ما سبق شرحه.

إن إلٰه الفلاسفة والمتكلمين مفتقر إلى برهنة، وهذه البرهنة أحد أهم مداخل الميتافيزيقيا على الدرس العقدي، ومن ثم على اللغة الدينية وذاكرتها، إذ افتراض أو محاولة تعيّن تدليل على وجود الإلٰه يفترض وجود عقل محض استطاع به الإنسان الكشف عن الإلٰه، فإذا كانت قدرة هذا العقل المحض تصل لذلك فما يمنعها من توهم الحُكم بصدق أو كذب الأخبار التي حصل بها نقل التكليف وحمله الثقيل، وهذا العقل المحض نقضنا أسسه التي يقوم عليها بنقض تعيّن الإحالة كما في الفصل الثاني من هذا البحث، **إذ تعيين الإحالة يتماهى مع مفهوم العلّة، بينما تتماهى الحقيقة مع مفهوم الإسناد،** لكن حتى نخفف من آثار هذه الأزمة ينبغي التعامل مع ما يسمى «أدلة وجود الإلٰه»، حسب السياق الذي يجد الإنسان نفسه فيه ـ لأنه كائن واهم وناسٍ ـ فإن كان التعامل معها بوصفها مذكرةً فقط لا الرهان المستميت على

برهنتها، فلا بأس بذلك، إذ التعامل معها كرهان سيوقعنا في وهم تساوي طرفي الجدل بين المؤمن والملحد، الممتد من تساوي مفهومَي الإثبات والنفي إزاء اللغة الدينية وذاكرتها، فإن الالتباس المصطنع الذي حصل بين الدين والميتافيزيقيا بدأ - كما أوضحنا أعلاه - من مفهوم «العلة الأسمى، وهي ما يسميه أفلاطون وأرسطو، من بعده، الإلٰه (الميتافيزيقي) منذ أن فُسِّرَ وجود الموجود ميتافيزيقيًّا، كما أصبحت الميتافيزيقيا تيولوجية. والتيولوجيا معناه تفسير (علة) الموجود بأنه هو الإلٰه، ونقل الوجود إلى هذه العلة التي تحوي في ذاتها الوجود»[(١)]، ولذلك لا يمكن تجاوز الميتافيزيقيا إلا ضمن فعل يحتويها، وبذلك نفهم أيضًا مقولة مارتن هيدجر (لو لم يكن هناك إلٰه لوجب إيجاده) فالإيجاد هنا ميتافيزيقي يضطر إليه الفيلسوف حتى يوجد ذاته المفرطة في التفلسف، فـ«إن اللقاء الحاصل بين المسيحية والفلسفة قد كان من شأنه أن ينتج بالضرورة.. تأسيس ميتافيزيقيا تيولوجية تمفصل في مبدأ هيرمينوطيقي[(٢)]، واحد بعينه، الكينونة الإغريقية والاسم

---

(١) فيليب كابيل، ترجمة: فؤاد مليت، الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر، بيروت، دار الروافد الثقافية (٢٠١٧م) (ص٥٩) بتصرف.

(٢) «ثمة تعريفات عدة مختلفة للهرمنيوطيقا كما تطورت في الأزمنة الحديثة. منذ البداية كانت الكلمة تشير إلى علم التأويل، وبخاصة مبادئ التفسير النصي القويم؛ غير أن حقل الهرمنيوطيقا قد تم تأويله (بترتيب زمني تقريبًا) إلى: (١) نظرية تفسير الكتاب المقدس. (٢) ميثودولوجيا فقه اللغة العام. (٣) علم =

المحمول على الإله في سفر الخروج التوراتي»[1]، وبعد أن فهمنا هذا التمييز المهم بين المعلِّم في أفق اللغة الدينية وذاكرتها والمعلِّم في أفق ميتافيزيقيا الذاكرة المصطنعة، فلا يوجد مبرر لخلط الدين بالميتافيزيقيا، أو فرض مباحث ميتافيزيقية على الدرس العقدي أو الفهم من الرفض الموجّه ضد الميتافيزيقيا بأنه رفض للدين بوصفه تكليفًا وممارسة على بقايا ذاكرة، أو أن امتناع إقامة برهان خالٍ من المعارض؛ يعني: عدم وجود إله، إذ الله ﷻ هو مدار الذاكرة الإنسانية التي تلتقي عندها جميع الذكريات مهما جحدت واستكبرت.

وفي إطار هذه المعالجة المتعلقة بأزمة البرهنة على إله الميتافيزيقيا بين المتخاصمين من الجهتين، وبعد قراءة وتقرير ما سبق في الدراسة من فصول ومباحث، نطرح سؤالًا متصلًا بإشكاليتنا الأساسية عن الالتباس المصطنع بين الدين والميتافيزيقيا، وهو: **إذا كانت الذات الفلسفية تقع في الإشكالات والمشكلات الزائفة التي سبق ذكرها، وكانت الإحالة غير متعيّنة، وكانت الفطرة ليست حجة مستقلة، ومن**

= كل فهم لغوي. (٤) الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية (الروحية). (٥) فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي»، عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار رؤية (ص٦٧).

(١) فيليب كابيل، الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر، (مرجع سابق) (ص٨٥).

ثم لا يستطيع الإنسان إقامة عقل يبني عليه ذاكرته الميتافيزيقية بما أنه لا يمكنه استخراج القيمة من الإحالة والوصف، إذ هي ممتنعة التعيّن كما سبق توضيحه، فكيف نعرف الحقيقة، ونستمر بمعرفتها ونتناقل إرثها في شكل حياة حتى لا يداهمنا النسيان فنسقط في مجتمع ما بعد الدين أو حقبة ما بعد الحقيقة (post-truth)[1]؟

ينبغي أولًا التذكير بعدة أمور سبق ورودها، وتلخيصها بصياغة مختصرة، لارتباطها الشديد بهذا السؤال المركزي:

١ ـ أولية الإثبات على القصد التساؤلي، إذ هو ـ أي الإثبات ـ لحظة انتقال الإنسان من عدم الوعي إلى الوعي بنفسه، إذ لو كان القصد التساؤلي أوليًّا لوقع في النقض الذاتي ومغالطة الانعكاس.

٢ ـ أن هذا الإثبات خبر متوارث عبر شكل حياة (عادة)[2]، وليس خبرًا محضًا أو قضية خبرية يسببها ويشكّلها

---

(١) قال المصطفى ﷺ: **«لا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»**، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، (١٣٧٤هـ) (٢/ ١٧٨).

(٢) يقول ابن تيمية: **«ولهذا فُسِّر الدين بالعادة والخُلُق، ويفسر الخلق بالدين أيضًا**، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤]، قال ابن عباس: على دين عظيم، وذكره عنه سفيان بن عيينة، وأخذه الإمام أحمد عن سفيان بن عيينة، وبذلك فسراه. **وكذلك يفسر بالعادة**، كما قال الشاعر: أهذا دينه أبدًا وديني؟ ومنه (الدَّيْدَن). يقال: هذا ديدنه؛ أي: عادته اللازمة، فإن (ديدن)، بمنزلة صلصل من: صَلَّ، وكَبْكَبَ من كَبَّ، هو تضعيف له، =

قانون الهوية الأرسطي، إذ لو صح ذلك لصح تساوي مفهومَي الإثبات والنفي على حد سواء، الذي يلزم عنه إمكان الشك والتساؤل على كليهما، ولزم عن ذلك ما تقدَّمَ نقضه.

٣ ـ أن أصل الذاكرة خبر مَعيش ـ بما أنها تعليم ـ وليست اشتقاقًا من الحس أو مفهومًا قبليًا، وأن الممارسة قائمة على بقايا تلك الذاكرة.

٤ ـ أن الفطرة بمعنى الإقرار بالله ﷻ والاستسلام لما يأتي منه عبر الذاكرة الدينية، بما أننا نمارس ليس على عقل محض أو عقل مشتق من الحس؛ بل نمارس على بقايا ذاكرة ممتدة ومسندة إلى المعلِّم الذي عليه مدارها وفلكها، وأن الفطرة ليست مطابقة لتوحيد الربوبية، إذ هي تزيد عليه بتعلقها بأفعال العبد، وليست مطابقة أيضًا لتوحيد العبادة، إذ رغم تعلقهما بأفعال العبد وممارساته فإنها لا تسببها، فهي واصلة بين التوحيدين.

٥ ـ أن فهم الفطرة بالمعنى السببي يلزم عنه النقض الذاتي ومغالطة الانعكاس، **إذ الفطرة إثبات حصل بالفعل، وليس إثباتًا يحصل بالقوة العقلية كما يفهم ذلك علماء**

= والمضعَّف قد يكون مشدَّدًا، وقد يكون حرفَ لِينٍ، وهم يعاقبون في كلامهم كثيرًا بين الحرف المشدَّد وحرف المثل، كما يقال: تَقضِّيَ البَازِي وتقضَّضَ، ويقال، تَسَرَّر وتسرَّى»، رسالة قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي (ص٣٢ ـ ٣٣).

الكلام، والفهم الصحيح يأتي مع معرفة الفروق بينها وبين غيرها من حيث كونهما سببًا أو شرطًا.

٦ ـ أن الإنسان لا يستطيع المعرفة والوعي بنفسه دون تعليم في سياق اجتماعي لما سبق شرحه من الوقوع في الإشكالات والمشكلات الزائفة، ومن نقض الذاتية، بما أن تعيّن الإحالة ممتنع، ولذلك فإن الفعل والممارسة يفتقران لتعليم.

٧ ـ إذا كان التعليم الاجتماعي الذي يتحصل معه الانسان الوعيَ ليس مسببًا ـ بل هو مجموعات شرطية، إذ لو كان مُسببًا لوقع في الإشكالات ذاتها ـ فلا فرق إذن بين التسبيب الذاتي والتسبيب الاجتماعي من حيث تعيّن الإحالة، إذ لو كان هناك فرق بينهما لأمكن للناس التواضع على لغة الفهم والتخاطب قبل أن يمكنهم التفاهم، وهذا نقض ذاتي كما هو واضح.

٨ ـ إذا كان التعليم الاجتماعي مجموعات شرطية، فإن هذا التشارط يُشكّل تشابهًا عائليًّا[1]؛ لأن استعمال الناس

---

(١) يفسّر هانس سلوجا في كتابه عن فيتغنشتاين مفهوم التشابه العائلي، المركز القومي للترجمة (ص١٤٦ ـ ١٧١): «تبين أن مفهوم التشابه العائلي ملائم على وجه الخصوص لمقاومة كل أنواع نزعة الماهية: من نظرية المثل عند أفلاطون ومذهب الأنواع الطبيعية عند أرسطو.. وهلُمَّ جرّا»، ثم يقول: «يعود فيتغنشتاين إلى هذه النقطة من حين إلى آخر في بحوث فلسفية، حيث =

لهذا التشابه يغيّره من مجرد تشابه وتلازم إلى اعتباره قاعدة أو عادة يرجعون إليها؛ لأن العادات تُشكّل ذاكرتهم، فإنْ نسيان ذلك الاستعمال يُوهم بأن العادة بمفردها محكِّمة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنهم ـ أي الناس ـ يشكّلون أيضًا تلك الشروط بوصفهم متفاعلين مع السياق عبر تغيير دلالات استعمال المفردة اللغوية، فالعلاقة بينهما تقع في دوْر

= يبحث مجموعة منوعة من الألعاب تمتد من الشطرنج إلى الألعاب الدائرية، ويحاول البرهنة على أن هذه الألعاب بعيدة عن أن تملك شيئًا واحدًا مشتركًا، وتظهر شبكة معقدة من التشابهات المتداخلة والمتقاطعة، فهناك ألعاب بدنية، وألعاب فكرية، وهناك ألعاب مسلية، وألعاب خطيرة.. كيف نشرح إذن لأي شخص ما عسى أن تكون اللعبة؟ حسنًا، نستطيع أن نصف ألعابًا جزئية ونضيف (هذه وأشياء مماثلة تسمى بالألعاب) وتوصف هذه التشابهات وصفًا دقيقًا جدًّا على أنها (تشابهات عائلية)؛ لأن التشابهات بين أفراد العائلة تتداخل وتتقاطع بالطريقة التي تتداخل وتتقاطع بها التشابهات بين الألعاب»، ثم يقول في موضع آخر: «نستطيع أن نقول: إن مفاهيم المجموعة هي أفكار بنيوية على نحو خالص؛ فالأشياء التي تنتمي إلى مجموعة توصف عن طريق جانب مشترك يعرّفه فيتغنشتاين بالتشابه العائلي، وهذا الجانب له ثلاث سمات، الشيء المحقق بصورة عادية أن كل موضوع في مجموعة تشابه عائلي يقوم في علاقة تشابه عائلي مع نفسه. ثانيًا: إذا كان (أ) يقوم في علاقة عائلية مع (ب) فإن (ب) يقوم في علاقة التشابه العائلي نفسها مع (أ). ثالثًا: إذا كان (أ) و(ب) في مجموعة تشابه عائلي يقومان في علاقة تشابه عائلي و(ب) و(ج) في هذه المجموعة نفسها يقومان الواحد مع الآخر في هذه العلاقة الدقيقة من التشابه العائلي. ومع ذلك لا تصح القضية الثالثة إلا بمقتضى هذه الشروط الدقيقة.. ونستطيع القول بصفة عامة إذن: إن التشابه العائلي علاقة انعكاسية وتماثلية ومتعدية».

اقتراني[1]، مما يلزم عنه أن معرفة استعمال مفردة لغوية = معرفة للشروط التي نمت فيها هذه المفردة، وهو شكل حياتها، وأن تنسى هذا الاستعمال هو أن تنسى ذلك الشكل من حياتها.

٩ ـ أن إشكال اللغة الخاصة يجعل المعيار خارج الذاتية، مما يعني أن الوعي منقول إلى الذات عبر المجتمع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذا الناقل الاجتماعي ليس مسببًا كافيًا للوعي، فهو ليس بشيء، وليس عدمًا أيضًا كما يعبّر فيتغنشتاين في نقض الكيفيات المحسوسة، غير أننا نستعملها في موطن آخر، إذ ليست اللغة التي نتداولها منتجًا اجتماعيًّا خالصًا؛ بل هي إرث وعِبْء مؤتمنين عليه، إذ لو كان المجتمع سببًا كافيًا لأمكن التفاهم والتواضع اللغوي قبل حصول الفهم ووصول اللغة أيضًا، أضف لذلك أنه في حال إمكان ذلك فإنه عندئذ لا يمكن التحدث عن صواب استعمال لغوي ما من عدمه؛ لأن كل ما سيراه التواضع الاجتماعي صوابًا فسيكون كذلك، وما لا فلا، إنّ فرض التواضع في هذه الحال ينتقل من نقل الذاكرة الدينية إلى محاولة اصطناع

---

(١) هناك فرق بين الدور القبلي والدور الاقتراني؛ فالأول ممتنع، بخلاف الثاني؛ فالدور القبلي دوْر في العلل والفاعلين، فلا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلًا للآخر، وأما الدور الاقتراني فهو دور في الشروط وما يشبهها من المتضايفات والمتلازمات؛ كعلاقة الأبوة بالبنوة.

ذاكرة ميتافيزيقية له، فالمجتمع إذن شرط ضروري، لكنه ليس سببًا كافيًا.

١٠ ـ إن التشابه العائلي يشكّل ـ حسب استعمال الناس للغة في شكل حياة ما ـ قاعدة أو عادة تذكرهم من جهة بذكرى ما من ذاكرتهم، وتنسيهم ذكرى من جهة أخرى، إذ عندما نمارس ونتبع هذه العادة التي تشكّلت عبر الاستعمال والممارسة لا نستطيع أن نبرهن أو ندلّل على نموذج أو قاعدة ما بإحالة صلبة، بما أننا نقضنا مفهوم التعيّن الإحالي كما مر معنا سابقًا، ففي هذه الحالة فإننا لا نمارس عاداتنا وأفهامنا وفق قواعد معيّنة؛ بل نمارس على ما تبقى لنا من تلك الذاكرة الإثباتية التي تعلمناها من السياقات الاجتماعية السابقة على وجودنا.

١١ ـ هناك فرق مهم بين العادة الفينومينولوجية والعادة عند فيتغنشتاين، أن الأولى مؤجّلة على وجودنا، بخلاف الثانية فهي سابقة على وجودنا في السياق، بما أن الممارسة وفق الفينومينولوجيا تقع في إشكال اللغة الخاصة والكيفيات المحسوسة التي يلزم عنها ضبابية الانطباعات الحسية، **فالممارسة على ضوء العادة المُتذكَرة ليست ممارسة عدمية؛ بل لها معنى متوارث عبر الذاكرة الدينية التي تعلمناها**، مما يلزم عنه أن وجودنا هنا في العالم يحمل غاية، وليس سيتحمل وفق انخراطه الوجودي في العالم، وهذا الأمر امتداد لاختلافهما حول مفهوم الإحالة.

١٢ ـ إذا كنّا لا نمارس عاداتنا وأفهامنا وفق قواعد معيّنة، بما أن عدم تعيّن الإحالة قضى على كل محاولة للتنظير الميتافيزيقي ووضع القواعد، ومن ثم حوّل معانٍ كالخير والعدل وغيرها من جهة ممارسة إنسانية محضة دون تعليم، فإن تأسيس مفهوم العقل أيضًا على أسس إنسانية ممتنع هو الآخر.

للإجابة عن السؤال السابق ينبغي إدراك أن الفصل بين الدين بصيغته المسيحية، وبين الميتافيزيقيا في الفكر الغربي ممتنع؛ لأن أي محاولة لذلك تقع في التعيّن الإحالي للإله ـ عندهم ـ عبر مفهوم التجسّد أو الحلول أو التماهي بين الإلٰه والمسيح في تاريخهم، مما يعني أن محاولة استخلاص تسمية للنقاط الوصفية التي ذكرناها أعلاه غير ممكن في الإطار الغربي، بما أن التسمية والوصف امتداد لبعضهما في ذاكرة التاريخ، وأطلال الذاكرة التي ورثتها المجتمعات الغربية من ممارساتهم في التاريخ لا تسعفهم للوصف السليم لمعنى تلك النقاط، فالدين تَمازَجَ بالميتافيزيقيا عندهم بشكل تعثرت به إمكانية الوصف، فضلًا عن التسمية المناسبة التي تقع في إشكال الاصطناع الفلسفي للميتافيزيقيا مهما حاولنا غير ذلك، فذاكرتهم التاريخية ممتلئة حد التخمة بالميتافيزيقيا، وهذا فرق جوهري بين الذاكرة في الإطار الإسلامي والذاكرة في الإطار الغربي، أن الأولى يمكن الفصل بينها وبين

الميتافيزيقيا دون التباس، وطريق ذلك هو أن معنى تلك النقاط نابع من أن مدار الذاكرة هو المعلّم الذي تلتقي الذكريات عنده مهما تعددت وتنوعت، بما أنه الإثبات الأوليّ الذي يقر الإنسان به فينتقل من كائن مسخَّر إلى كائن عاقل مكلَّف، كما في قول الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله في آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ...﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فإذا كان الإثبات أول لحظات انبثاق العقل فإن ذكرى الإثبات الإلٰهي هي التي تنقل العقل من تسخيره المغلق إلى تكليفه الواعي، إن معنى العقل لا يمكن تفسيره بغير معنى الممارسة التكليفية، بما أن الغقل يرجع إلى الذاكرة، ومدار هذه الذاكرة يرجع بالإسناد إلى الله تعالى؛ لأن أصلها خبر مضمن بالعمل (أي: خبر مَعيش)، إذ كل محاولة لتعيّن معنى للعقل ذاتيًا سيقع في كل الإشكالات والمشكلات التي عرضناها سابقًا، ففهم العقل بمعنى مغاير عن مفهوم التكليف الشرعي الذي حمّله لله ﷻ الإنسانَ في قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢]؛ أي: الأمانة التي هي التكاليف الشرعية يوقعنا في إشكالات ميتافيزيقية زائفة كالتي نقضناها مرارًا في السطور الماضية، منها: إشكال أسبقية العقل المحض على الإثبات الخبري أو القصدية التساؤلية أو الأنا الإنشائية أو

الخلط بين مفهومَي الإحالة والحقيقة اللذَيْن فرّقنا بينهما أعلاه، إذ في حالة عدم التفريق بينهما سنسقط في الممارسة العبثية ـ كما في الممارسة الفينومينولوجية ـ بما أن مفهوم «لا تعيّن الإحالة» سيمنع أي محاولة للتنظير لذاكرة ميتافيزيقية يمكن إسناد الحياة الإنسانية إليها، ولو صح وصف الإنسان بالعقل «قبل ورود التكليف الشرعي» مطلقًا كما يقول بعض الأصوليين[1] ـ متأثرين في ذلك بالتنظير الكلامي ومشروعه الميتافيزيقي ـ لَتساوى معنى العقل عند الإنسان وعند الذين خاطبهم الله ﷻ في الآية السابقة؛ أي: السموات والأرض والجبال، ولم يعد حينها للعقل الإنساني أي فرق يفترق به عن غيره من الكائنات، بما أنه يمكن مخاطبة عقولهم جميعًا قبل ورود الشرع عليهم، وسيصح حينها أيضًا وجود عقل محض مستقل عن العمل، بما أنه تم التلبيس بين مفهومين للفطرة في بنية واحدة، هي القبلية السببية لقانون الهوية الأرسطي، أو القبلية الكَنْتية وغيرها من الالتباسات، فيكون هذا العقل المحض مشرِّعًا بدوره للعمل ومنشئًا له، بما أنه سابق على ورود التكليف الشرعي ومسبب لذاته يستطيع اصطناع ذاكرته الميتافيزيقية، وعند التدقيق فإن هذا المعنى للعقل ليس المقصود بالبحث الفلسفي في إشكالية الجسد ـ

---

(١) انظر مثلًا: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، (١٤١٤هـ) (١/ ٢٠٢ ـ ٢٢٠).

العقل؛ لأنه يجتمع فيه الإنسان مع غيره من الكائنات، وتوحيد فلاسفة البيولوجيا بينهما ـ أي بين الإنسان وغيره من المخلوقات ـ امتداد لعدم التفريق بين مفهوم التدريب ومفهوم التعليم في محاولاتهم لفهم كيفية اكتساب الوعي واللغة، فالأول يفرض طرقًا تدريبية؛ كالعقوبة والإثابة لضبط سلوك معين (علاقة منبه ـ استجابة) وهذا المفهوم يمحو ما وراء ذلك التدريب من المعنى الذي تحمَّله الإنسان تكليفًا؛ لأن غايته السلوك المحض، بخلاف مفهوم التعليم الذي يمتاز عن التدريب بفهم المعنى من السلوك، إذ ليس غرضه الضبط السلوكي، أضف لذلك أيضًا أن المتعلم باستطاعته تغيير طرق سلوكه واستعماله للغة حسب التنوع السياقي الشرطي، كما في الحديث المتفق عليه: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه...**»، وأحد دوافع الخلط بين مفهومي التدريب والتعليم أنهم لا يميزون أيضًا بأصل الفرق بين التسخير والتكليف وعلاقتهما بمفهوم العقل، إذ عبر تاريخ التفلسف أيضًا لم يدقق الفلاسفة والمتكلمون في الفرق بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية حتى يستطيعوا اصطناع ذاكرة ميتافيزيقية بلا نبوّة ورسالة إلهية، فإن محاولات تعيّن الإحالة بداية هذا الخلط.

إذن؛ هذا العقل بخاصيته التكليفية المتعلِّمة وفق بقايا ذاكرة يفترق عن عقول الكائنات الأخرى بخاصيتها

المُسخَّرة، وبمدى قربنا من هذا التكليف الشرعي الذي تعلمناه بالإسناد عبر الأنبياء ابتداء بتعليم الله ﷻ لآدم، وانتهاء بتعليم المصطفى ﷺ للصحابة ﵃ وما تناقلته الأمة عنهم من إرث في ذاكرتها التاريخية ـ التي تستطيع عبر مفهوم الإسناد التفريق بين مفهومَي الإحالة والحقيقة، ومن ثمَّ بين الدين والميتافيزيقيا ـ وشكل حياتهم الذي حفظه وصانه علماء الحديث والسُّنَّة ـ ولذلك كان الإسلام دين الأنبياء عامة ـ أقول، على مدى قربنا من هذا الإسناد الشرعي الذي نختص به نوصف بالمدح أو الذم، فنحن نتصف بالذاكرة السليمة على درجات، كما يتصف الإنسان بالإيمان زيادة ونقصانًا.

إن الأصل أن المكلَّف لا يكلِّف، وإلا وقع في لغة خاصة كما شرحنا ذلك مرارًا وتكرارًا فيما تقدم أعلاه، وكما أن الإنسان مخلوق فهو أيضًا مأمور مكلَّف، فقد قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالآية جمعت الخلق الكوني المسخَّر والأمر الشرعي المكلَّف في سياق واحد يضمهما شكل حياة مكلَّفٍ بها، رغم أن (الواو) فيها للمغايرة، وحتى تبقى ذاكرتنا سليمة ولا تصاب بالعطب الذي تقع فيه ممارسات وأفعال الإنسان في مجتمع ما بعد الدين كما وصفهم المصطفى عليه الصلاة والسلام ـ في صحيح البخاري ـ بقوله: **«وَيَبْقَى شِرَارُ النَّاسِ يَتَهَارَجُونَ فِيهَا تَهَارُجَ الْحُمُرِ، فَعَلَيْهِمْ تَقُومُ السَّاعَةُ»، ينبغي التمسك بالممارسة على**

ذاكرة الإسناد للخبر النبوي الواصف بدوره لشكل حياة صاحبه ﷺ، إذ يمتنع ردّه أو الاعتراض عليه في حال صحته؛ لأن الأنبياء عليهم السلام هم الرواة عن الله تعالى بوصفه مدار الذاكرة، والراوي مثبت جازم بالمتابعة(١)، يكون الخبر الإثباتي الذي نتعلمه من الأنبياء امتدادًا لذكرى الإثبات الأوليّ الذي نقل العقل من تسخيره المغلق إلى ممارسته على اللغة الدينية وذاكرتها، فلا يمكن الحكم على صدقه من عدمه من جهة إنسانية أو فلسفية، بما أن الشك فيه ممتنع أيضًا؛ لأن حجة اللغة الخاصة تمنع انبثاق الوعي، فضلًا عن التصديق من عدمه للإنسان، وقد يرد اعتراض؛ وهو أن مجتمع ما بعد الدين ما زال يفهم ويتخاطب فيه الناس، وهذا صحيح؛ لأنهم يتخاطبون ويمارسون على ما ورثوه من الخبرة التاريخية السابقة عليهم، لا أنهم يستطيعون تأسيس أخلاقيات

---

(١) أمر الله تعالى نبينا عليه الصلاة والسلام بقوله: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٩﴾ [الأحقاف: ٩]. وكما قررنا سابقًا فإنه لو كانت الإحالة الإدراكية الذاتية قاعدة للحُكم على صدق المتابعة من عدمها فإنها ستقع في إشكال النقض الذاتي والمغالطة الانعكاسية، أضف لذلك أن كل ما سيبدو للإحالة الذاتية - المستندة لمعيارية الفطرة بالمعنى المنطقي أو الذات أو العقل المحض - متابعة فستعتبره متابعة، وما لا فلا، وهذا يعني أنه لا نستطيع الحديث عن فرق بين متابعة وابتداع في اللغة الدينية وممارساتها؛ لأن كل ذات أو عقل مستقل بالبرهنة عن غيره، وهنا نقع في معضلة أخرى في فلسفة العقل تسمى بمعضلة العقول الأخرى المفتقرة بدورها إلى سياق يحويها.

حقيقية معيارية، فهم يمارسون على بقايا ذاكرة تاريخية مرتبطة ببقايا تكليف، فقد قال المصطفى عليه الصلاة والسلام: **«يَدْرُسُ الْإِسْلَامُ كَمَا يَدْرُسُ وَشْيُ الثَّوْبِ..»**، صححه النيسابوري في مستدركه.

الفصل الخامس

نماذج ملتبسة

نماذج ملتبسة

ضربنا عدة أمثلة على الالتباسات بين مفهومَي الدين والميتافيزيقيا خلال الفصول السابقة، إلا أنه كان الغرض منها توضيح بعض الأوصاف المذكورة في ثنايا الحديث، أو التأكيد على أخرى، أو إثبات نسبة بعض الدعاوى، ولم يكن الغرض من ورودها فحصها ودراستها بشكل مستقل، إذ سياق حديثنا في ذلك الحين لا يتحمل سوى التمثيل العابر، لكننا في هذا الفصل سنسلط الضوء ونركزه أكثر على طرق ودروب نمذجة الميتافيزيقيا داخل مفاهيم دينية، أو إدخال الدين في نماذج ميتافيزيقية؛ بغية تجاوز معضلة «الذات» عبر مفهوم «علاقة أو مشاركة»، ومن ثمَّ معرفة كيفية بنائها أو إنتاجها للالتباسات والاشتباهات بينهما، فإن الإنسان يفكر ويفهم الممارسات والمصطلحات وفق نماذج تهيئ وتسمح لفاحصها بإظهار وكشف أسئلة مثل: كيف؟ ولماذا؟ ومِن أجل مَن؟

تُبنى وتُتصور أو تنتشر النماذج الميتافيزيقية؟ فمن الضروري التبين عن مدى الالتباس في هذه النماذج التي ستبنى أو تطبق عبرها الأحكام في الواقع بما فيه من ظواهر وسلوكيات وتجمعات وغير ذلك، إذ النموذج بوصف أنه «تمثل لنسق واقعي، سواء كان ذهنيًا أو ماديًا، يتم التعبير عنه بلغة أدبية، أو في شكل رسوم بيانية، أو رموز رياضية»[(١)] أو ثقافة اجتماعية لا يفصل ابتداء بين الذات والموضوع؛ بل يدرسهما بوصفهما علاقة أو مشاركة في بناء النموذج الذي تؤسس به وعيها الذي تشتق منه واقعها، بما أن شروط وجود العالم هي شروط وجود المعرفة المنمذجة[(٢)]، ومن ثَمَّ تجعله معيارًا أو ضابطًا على غيره سواء خلال فترات زمنية متعاقبة أو تعيين فترة زمنية مطلقة، أيًا كانت طرق المعرفة المنمذجة؛ فإن ضبط الفعل الإنساني ناتج عن التدريب السلوكي الراجع بدوره إلى نمذجته داخل تمثلات واستيهامات جماعية أو فردانية، إذ أحد أدق الفروق بين الدين والميتافيزيقيا أن السلوك الديني قائم على ذاكرة الإسناد، مما يعني أنه ليس

---

(١) هكذا يعرّفه برنار فاليزار، انظر: مقالات في النمذجة وفلسفة العلوم، مجموعة مؤلفين، المركز الوطني للترجمة، تونس، (٢٠١٠م) (ص١/ ١٨٧).

(٢) يقول إدغار موران في عبارة تصف طرق نمذجة المعارف المعاصرة «يوجد العقل داخل العالم الذي يوجد داخل العقل»، انظر: كتاب «المنهج ـ معرفة المعرفة» ترجمة: يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء (٣/ ٢١٨).

ضبطًا وإخضاعًا فوكويًا؛ لأن آليات ضبط السلوكيات والممارسات داخل النماذج الاجتماعية تخضع لمفاهيم كالتدريب والتقنين والمواضعة، بخلاف السلوك والممارسة الدينية؛ فإنها ترجع إلى مفهومي التعليم والإرشاد، وأصل الفارق يعود أولًا إلى أن الغرض من التدريب والتقنين محض السلوك، إذ هما لا يهتمان بالمعنى والمغزى منهما بل بإنجاز الفعل على أفضل ما يمكن التدريب عليه، فإنهما لا يميزان السلوك الإنساني عن سلوك الكائنات الحية الأخرى، ثانيًا أن التعليم عمل تبادليّ بين المعلم والمتعلم، ومعياره من خارج أطر النمذجة وحدودها، بما أنه يعتمد على ذاكرة الإسناد، لا على مواضعة النماذج ومصادراتها، فإن النمذجة لا تخلو من محاولة وضع المعايير عبر المصادرة والتواضع ابتداءً؛ لأنها تنطلق من «قطيعة أبستمولوجية»[1]، فإن مجرد المواضعة إقرار

---

(١) وضع الأبستمولوجي الفرنسي غاستون باشلار مفهوم القطيعة الأبستمولوجية في إطار تصوره لتاريخ تطور العلوم الذي يعارض به النظرة الاستمرارية والتراكمية له، فهو مفهوم ينفي وجود صلة حتمية وترابط بين المعرفة القديمة والحديثة، واستمداد المعرفة الحديثة من القديمة، فكل علم ومعرفة له خرائط وجغرافيا خاصة به، ومن ثمَّ برامج عمل وممارسات مستقلة، ولذلك فإن الحقيقة عنده تاريخانية خالصة، أو لنقل إنه مفهوم يحاول به إنشاء ذاكرة تواضعية على بقاياها الملتبسة، بما أنه يتعارض مع مركزية مفهوم الإسناد الذي تعتمد عليه اللغة الدينية وذاكرتها وممارساتها، ولا يلزم من نقض هذا المفهوم أن المعرفة سلاسل سببية، بل هي شروط ولا شك، فإن نقدنا لسلاسل صول كريبكه السببية يمتد أيضًا لمفهوم التسبيب المعرفي المتعاقب. =

أوليّ بعدم إمكان الخروج عن الذاكرة الملتبسة بالميتافيزيقيا من زاوية إنسانية محضة، فهذا التداخل بين الذات والموضوع لا يلزم منه الخلو مما ينتج الالتباس؛ بل إنه حاصل وحاضر في ثنايا النماذج عند تدقيقها وتحقيقها، فالتداول والممارسات التي تنتجها أو تستخلص منها حدودها وأطرها على شكل دور اقتراني بين الذات وموضوعاتها أو الموضوع وذواته ليست سوى تنظير معرفي أو فينومينولوجيا مقنّعة، أو مفاهيم مشتقة من اللغات التي تعلَّمها المنمذج من أشكال حياته؛ لأن النمذجة تقيم الحقيقة في حدود مجرد العلاقة أو التداخل بينهما، بخلاف الذاكرة الدينية؛ فإن الإسناد ليس معيارًا في ذاته باستقلال عن المعلِّم بوصفه مدارًا له، أضف لذلك أنه رَفْع ونِسبة للغة وذاكرتها إلى المعلِّم، مما يلزم عنه أن وجود إسناد مقطوع أو غير مرفوع ليس معيارًا بمفرده في الممارسة الدينية، وبذلك نتبين أن محاولات الخروج بالنمذجة من هيمنة الميتافيزيقيا يوقعها في الاستمداد من الذاكرة الملتبسة بها، فإن النماذج تتشكل من مصادرة ومواضعة عبر المجتمعات الفاقدة للذاكرة أو الملتبسة

= للاستزادة انظر: ما هي الأبستمولوجيا؟ محمد وقيدي، من إصدارات مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. قلتُ: من الفروق المهمة بين نظرية المعرفة قديمًا والأبستمولوجيا حديثًا أن الأولى تفرض تعيينًا لمبادئ، بينما يقوم الثاني على مصادرات تواضعية أو اجتماعية.

بالميتافيزيقيا، إذن؛ إدخال الدين في نماذج بغية تجاوز معضلة «الذات» في الميتافيزيقيا القديمة عبر مفهوم «علاقة أو مشاركة» ترجع إلى فهم الدين وممارسته داخل مواضعات معاصرة، مما يوقعنا في سلب إحدى أهم خصائصه، وهي الإسناد، بما أن النمذجة تستمد مصادراتها من مجتمعات فاقدة للذاكرة، أو ناسية لأجزاء كبيرة منها، أو تؤسس معارفها وممارساتها على ذاكرة منقطعة زعموا!

من التمايزات بين نظريات المعرفة قديمًا وحديثًا أن التنظير المعرفي القديم يبني نماذجه على أسس علِّية، بخلاف نظريات الأبستمولوجيا المعاصرة، فإنها تستمد نماذجها من تاريخانية تنطلق من إشكالات الراهن ومعالجته، بغض النظر عن أسس أو علل متجاوزة ومتعالية، ولذلك يحصرون الدين في خانة تلك العلل المتعالية على التاريخ والمتجاوزة له، لكن غير المؤثرة عليه، بما أن نظريات الأبستمولوجيا الراهنة لا تستمد نماذجها من تلك الأسس الميتافزيقية، أو كما كانت تسمى بالفلسفة الأولى، فهم بذلك لا يستبعدون الميتافيزيقيا مطلقًا من نماذجهم؛ بل يضعون لها خانة بعيدة عن التأثير، وهو هنا مفهوم «المقدس» عندهم؛ أي: غير المحايث، أو اللامتماهي مع التاريخ، وهذا فارق مهم بين المقدس في أفق الدين والمقدس في أفق الميتافيزيقيا، فالأول بما أنه يعتمد على مفهوم الإسناد فإن أثره على

التاريخ الإنساني وراهنه مشاهد وثابت، بخلاف المقدس الميتافيزيقي، فإنه مفهوم يقطع مع راهن التاريخ، فضلًا عن اصطناع أثر حقيقي عليه إلا من جهة مدى تأثر الفاعل الإنساني بالأوهام.

إحدى طرق نمذجة الدين داخل المجتمعات الإنسانية الفاقدة للذاكرة أو الناسية لأجزاء كبيرة منها هي إعادة سرده وحكايته؛ انطلاقًا من إشكالات الراهن ومعضلات الحاضر، فإذا كانت المواضعة التي تبدأ منها مصادرات النماذج تحاول ابتكار سرد جديد للذاكرة، فلأن أصل الذاكرة خبر مَعيش وليس قضية قبلية محمولة، أو اشتقاقًا من انطباعات الإحساس، إذ من الفروق بين مفهومَي الدين والميتافيزيقيا التي تحاول النمذجة استغلالها وتوظيفها أن الأول يحوي قصصًا وسردًا بخلاف الثاني، لكن سجن الحقيقة الدينية في السرد[1] يوقع محاولات نمذجة الدين داخل حدود إشكالات الراهن والحاضر في معضلة اللاحقيقة؛ لأن إمكانيات السرد والحكي لانهائية، فكل مجتمع يمارس استيهاماته وتخيلاته

---

(١) «إن علم السرد لا يهتم بالأحداث إلا باعتبارها تمكّن من تحديد الطريقة التي رُويت بها. . فيمكننا داخل قصة ما أن نفرّق بين الأحداث التي ترويها قصة ما، والطريقة التي تروى بها تلك الأحداث» جاك موشلر ـ آن ريبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الباحثين، المركز الوطني للترجمة، تونس، (ص٤٥٦) بتصرف يسير.

على بقايا سردية، إذ السرد جزء من أشكال الحياة التي ترويها لنا بقايا الذاكرة، فإذا كان الأمر كذلك فلن نستطيع تمييز السرد الزائف من الحقيقي؛ لأن كل ما ستروية المجتمعات لأفرادها ـ ومن ثم يمارسون على ضوئه ـ سيكون سردًا حقيقيًّا، وما لا ترويه سيكون زائفًا، فحينئذ ما قيمة الحقيقة السردية إذا لم نستطع تمييزها عن غيرها من السرديات الزائفة، وهنا يأتي دور الممارسة الإسنادية في اللغة الدينية وذاكرتها لتمييز وفحص تلك السرديات والقصص.

بعد ذكر بعض الفروق المهمة بين السردية الدينية والسرديات الأخرى في ضوء النماذج المشتقة من رؤى فينومينولوجية، أو تنظيرات معرفية، أو مصادرات تعود إلى اللغة التي تعلّمها المنمذج من أشكال حياته، نذكر بعض النماذج الملتبسة التي حاولت تأطير الدين أو إعادة سرده حسب إشكالاتها الراهنة واستيهاماتها الحاضرة، ثم نبيّن المشكلات التي وقعت فيها.

المبحث الأول

كتاب «الدين والعلمانية في سياق تاريخي لعزمي بشارة» نموذجًا

يفرّق الباحث القومي عزمي بشارة في الجزء الأول من كتابه «الدين والعلمانية في سياق تاريخي» بين المحاولات المعرفية في تفسير الإيمان والاعتقاد، وبين الشعور بالمقدس عند المؤمن والمعتقد، فالأول فلسفة وكلام، بينما الثاني تجربة عاطفية وجدانية مكوِّنة للإنسان، وأصل الإحساس والشعور بالمقدس هو الملكة نفسها التي تجعل الإنسان ينفعل بالجميل والسامي واللانهائي والمطلق، وغيرها من المعاني الباطنية، فأنواع الانفعالات وأنماط المشاعر عائدة لمنبع واحد وحسب، وهذا المنبع الشعوري يستحيل تناوله بالفكر الفلسفي أو الكلامي؛ لأنه يؤدي بالضرورة إلى استحالات ودوران منطقي، وهذا الشعور بالمقدس مكوِّن رئيس من مكوِّنات الدين الإنساني[1]!

---

(١) انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي =

وما يعنيه بالشعور بالمقدس عند الإنسان مختلف تمامًا عن مفهوم الدين، فهو ظاهرة اجتماعية تقوم بمأسسة مشاعر الإنسان نحو المقدس وتدبيره وتنظيمه في أطر نموذجية تترتب عليها سلوكيات وممارسات؛ أي: أن الدين بوصفه مؤسسة إنتاج بشري بخلاف الشعور بالمقدس، فهو كشف المقدس لذاته، ومثلما أن للإنسان غريزة فردية تتقاطع فيها المجالات الدينية والجمالية والأخلاقية؛ فكذلك توجد غريزة اجتماعية تدفع الناس نحو الاجتماع والمحافظة على الجماعة عبر توارثها بالتقاليد، وممارسة الطقوس، والتشارك في سرديات تمنحها معنى وغاية من اجتماعها، وإن الشعور والانفعال بتجربة المقدس والتأثر بها أساس العاطفة الدينية، لكن هذه العاطفة لا تتحول إلى دين بمجرّد الشعور والانفعال بتلك التجربة؛ بل حين تؤمن النفس بالمقدس وبوجوده الحي والعاقل في الغيب، وبأن من الواجب عبادته، وتنظيم ومأسسة هذا الانفعال حتى بعد انقضاء الشعور بذلك المقدس، وهذا ما يميّز التدين من بقية تجارب المقدس، ولا يترتب على هذا الشعور بالمقدس تعليل عقلاني أو برهاني على وجود الخالق؛ لأنه لا يحسم المسألة على وجود ظواهر غير مادية روحية أو كيانات عاقلة خلف الظواهر، ولا يقدّم

= للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، (٢٠١٣م) (١/ ١٩ ـ ٢٠).

ولا يؤخّر في الفرق بين التدين والدين[1].

ولذلك يقول عزمي بشارة:

«ليست التجربة الدينية معرفةً بالمعنى التجزيئي التحليلي ولا بالمعنى الفلسفي الكلي؛ بل هي أساسًا تجربة وجدانية كليّة تصاغ لاحقًا في جمل إيمانية ومعرفية. وهي تبقى دومًا في طور التعريف، وهذا ما يجعل منها تجربةً تتكوّن باستمرار، لا تجربةً مكوّنةً ناجزةً. وتتميّز التجربة الدينية الكيانيّة من التديّن الذي يُختزل إلى (عادةٍ) يوميةٍ نمطيةٍ، وقد يوجد البعدان (الشعور العاطفي بالمقدس والعادة) في ما نطلق عليه اسم العبادة، لكن الأول وحده لا يشكل دينًا. ويمكن أن يدوم الثاني من دون الأول»[2].

يبدو من خلال العرض الموجز أن الدين بوصفه إنتاجًا اجتماعيًّا عائد إلى أصل الشعور بالمقدس، فبدون هذا الشعور السامي لا يمكن مأسسة أو إنتاج ممارسات وسلوكيات دينية كما فهمنا من النص السابق، وهذا الشعور بالمقدس تجربة تتكوّن باستمرار، وليس أمرًا ثابتًا أو مطلقًا؛

---

(١) انظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (مرجع سابق) (١/ ٢٢ - ٢٣).

(٢) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (مرجع سابق)، (١/ ٤٦). ويقول أيضًا في (١/ ٢٢٨): «نحن نميل إلى الاعتقاد أن جوهر الدين هو الإيمان القائم على تجربة المقدس ونفيها». ويقول أيضًا (١/ ٣٥٠): «المقدس موجود خارج الزمان والمكان».

بل إن تعريفه ووصفه والتعبير عنه متفاوت ومتغير وقابل للتبدل بلا ضابط سوى التجربة نفسها، ولذلك فإن مفهوم «التجربة الدينية» أساس لتصوره لمفهوم الدين وما يستند عليه من تصورات وسلوكيات وممارسات على المستوى الفردي أو الاجتماعي، وإن المتأمل في هذا الفهم الغريب ليدرك كثيرًا من المعضلات والإشكالات التي يقع فيها، ونقضه يوفر علينا التطويل وتشعب المسائل؛ منها:

١ ـ ابتداء ينبغي التأكيد على أن كل مقاربة للدين من مدخل الفلسفات تسيء فهمه، ومن ثمَّ إساءة لفهم علاقته بالدنيا[١]؛ لأنه كما ذكرنا سابقًا فإن الفلسفة بجميع مدارسها تنطلق لفهم الديني من زاوية ميتافيزيقية، وخصوصًا من اعتبار المقدس أو الإله، مما لا يمكن الإحساس به، وهذا أحد أهم الفروق التي أكدنا عليها في الصفحات الماضية، أن الدين يمكن الإحساس بما يسميه أو يصفه، بخلاف ميتافزيقا الفلسفات؛ فإنه لا يمكن الإحساس بمفاهيمها، وعدم فهم

---

(١) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (مرجع سابق) (١/ ٣٢) يقول المؤلف: «الجانب المتعلق بالمطلق والمتجاوز لحدود العقل في الدين هو ما لا يمكن تفنيده»، قلتُ: هذا خلط من جهته بين ما لا يمكن الإحساس به وما يمكن الإحساس به، والأول مفهوم ميتافزيقي، وامتداد لتفريقه بين المحسوس والمعقول، والثاني مفهوم ديني وامتداد لتفريقه بين الشهادة والغيب.

هذا الفارق يوقع في الخلط والالتباس بينهما[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إذا كان المقدس مما يصنف تحت المطلق المثالي الذي لا يمكن الإحساس به، وكانت تجربة الشعور به إحساسًا باطنيًّا، فكيف يلتقي ما لا يمكن إحساسه بإحساس باطني؟! فإن هذا الجمع وفق ثنائية مادي - مثالي ممتنع؛ بل واستحضار لخصومة زائفة ليس الغرض منها سوى تبرير تصنيف الدين تحت فئة المثاليات وحسب، وإذا صح أن الدين هو عين المثالي فإنه حديث لا يفرّق بين ما له آثار على الواقع المعاصر وما هو في أصله عدم.

٢ - فهم الفارق السابق وما يلزم عنه ينقل تسمية الشعور بالمقدس التي أطلقها على أنها «تجربة دينية»، إلى «تجربة ميتافيزيقية»؛ لأن التسمية والوصف متلازمان، وليسا مستقلين عن بعضهما، فإن الوصف الصحيح يهيئ لتسمية صحيحة، والفارق السابق في النقطة رقم (١) الذي فرّقنا به بين الدين والميتافيزيقيا يغيّر من التسمية تمامًا، وما تغيرت تسميته تغير التعامل معه وفهمه.

---

(١) أصل هذا الفرق ذكره ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل، (مرجع سابق)، (٥/ ١٧٢). لكن لا يلزم من ذلك أن ما يسميه ويصفه المعلِّم في الدين مشتق من الحس المحض؛ فالإحساس شرط وليس معيارًا؛ فالمعيار يأتي عبر تعليم عن ماهية هذا المحسوس الذي تحسه، وإلا لزم ما سبق نقضه في مفهوم الذات ومفهوم الإحالة.

٣ ـ إن تجربة الشعور بالمقدس بوصفها أساس تصور وانطلاق الدين عند عزمي بشارة تقع في معضلة الذات التي ذكرناها سابقا؛ لأن الشعور أمر ذاتي واستبطاني لا تستطيع الذات التفريق بين الانطباعات المحسوسة عبر الاستبطان الذاتي؛ لأن اصطناع حدود بين شعور وشعور آخر يلزم عنه أن تكون الذات صلبة، وهذا إحدى أهم دعائم الميتافيزيقيا القديمة التي نقضناها في بدايات البحث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه التجربة الذاتية لا تستطيع تعيين الفروق بين الانطباعات المحسوسة أو إيجاد الفرق بين تسمية وتعريف لشعور ما، وتفريقه عن تسميتها وتعريفها لشعور آخر؛ لأن التمييز يستلزم أن تكون التجربة الذاتية معيارًا لذاتها، وحينها سيكون كلُّ ما تسميه مقدسًا كذلك، وما لا فلا؛ بل قد يكون مقدسًا في زمن ما، ويتغير إلى اعتباره مدنسًا في زمن آخر؛ لأنها تجربة تتكوّن باستمرار، وحينها سيتلاشى مفهوم المقدس والمدنس، والخطأ والصواب، والجمالي والقبيح؛ لأن معيار الفرق بين هذه التسميات والأوصاف تلاشى هو الآخر، إذ كل ما ستراه تلك التجربة الذاتية وتسميه مقدسًا سيكون كذلك، وما لا فلا، وإن هذا التصور الذاتي لتجربة الشعور بالمقدس عنده يؤكده ويرسخه رؤيته لمعالجة معضلة الوعي[1].

---

(١) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي (مرجع سابق) (١/ ١٦٥) =

٤ - إذا تلاشى الفارق الذي تصطنع به التجربة الذاتية تسمياتها بين مقدس ومدنس كما ذكرنا في النقطة السابقة سيتلاشى أيضًا الفارق بين من هو العلماني ومن هو غير العلماني؛ لأن المعيار هو تجربة ذاتية تتكوّن باستمرار، فإذا كان الأمر كذلك، فإن المقابلة بين الدين والعلمانية؛ بل اعتبار العلمنة محددة لمعنى الدين، وهم لا غير؛ لأن كِلا المفهومين - حسب فهمه لهما - قائم على تجربة ذاتية تعجز عن إدراك الفروق، فضلًا عن معرفة المحددات بين هذه الفروق[1]، ولذلك فإن الاستناد على فهم التدين وأساس

= إذ يقول: «تكمن حرية الإنسان الأخلاقية في الفكر الذي يميّز بين الخير والشر، وكذلك بالفعل الإرادي. ومن هنا تنبع قدرته على التعالي فوق السببية، بل في إحداث السببية، بمعنى أنه محكوم بالعلاقات السببية القائمة حتى يقرر بفعل الإرادة أن يخلق تفاعلًا سببيًا جديدًا لم يكن قائمًا». قلتُ: نقض هذا الوهم راجع إلى نقض مفهوم الذات في الذاكرة المصطنعة من جهة، ومن جهة أخرى، إذا فهمنا الفرق بين دور كل من مفهومَي الشرط والسبب وعلاقتهما بـ«الأنا».

(١) الدين والعلمانية في سياق تاريخي (١/ ٣٧٧)، يقول المؤلف: «من غير الممكن تعريف المقدس من دون مقابلته بالدنيوي، فلا يمكن تعريف الدين من تحديده وتمييزه مما ليس دينًا». ويقول أيضًا (١/ ٤٠١): «ما عاد بحث الدين ممكنًا في عصرنا من دون الولوج إلى مفهوم العلمانية والعلمنة. فإن تعريف الدين هو ظاهرةٌ (علْمنة)»، وكما ذكرنا أعلاه فإن المعيار الذي يقيمه هذا الباحث يوقعه في عكس مراده، بل يؤدي به إلى امتناع الفرق أصلًا، وما كان كذلك يوقع في تماهي الوهم بالحقيقة، ومن ثمَّ امتناع جعل أحدهما محددًا لتعريف الآخر.

الدين على تجربة الشعور بالمقدس يمتد بإشكالاته ومعضلاته إلى نقض مصطلح العلماني، فضلًا عن اعتبار هذا الأخير محددًا لتعريف الدين؛ لأن كلا المفهومين قائم على المعيار نفسه!

٥ ـ مما يستحضره ويستند عليه من مفاهيم على صحة تجربة الشعور بالمقدس هو مفهوم الفطرة حسب تفسيره لها طبعًا، إذ يقول بعد الاستشهاد بالآية ٢٠ من سورة الروم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا. . .﴾ الآية [الروم: ٢٠]: «ما نفهمه منها ويتوافق مع ما نقول هو فطرة تجربة المقدس والقابلية للإيمان في الإنسان بوصفه أرقى الكائنات الطبيعية تطورًا وذكاءً وخيالًا. والبنية الفطرية هي الفكرة التي بدأنا هذا الكتاب بها، باعتبارها بنية تستوعب تجربة المقدس، وتتلقاها باعتبارها واقعة بين العقل والعاطفة»[(١)]، وقد مرَّ معنا في مبحث الفطرة سابقًا أن الفطرة ليست مسببًا أو حجة بمفردها؛ بل الحجة قائمة بتذكير الأنبياء والرسل، كما في قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، أضف لذلك أن الفطرة ليست غريزة ذاتية يحصل بها الإقرار بالخالق وشهوده؛ بل الفطرة حسب آية الميثاق هي الاستسلام لله ولما

---

(١) الدين والعلمانية في سياق تاريخي (١/ ٢٥٠).

سيأتي منه من أوامر ونواهٍ، **فهي أمر قد حصل فعلًا، وليست أمرًا يحصل بالقوة**، أضف لذلك أن الفطرة ليست فقط إقرارًا بالصانع؛ بل هي أمر زائد عليه، بوصفها متعلقة بأفعال العبد، لكن لا تسببها، فهي شرط، وليست مسببًا لأفعاله، وإذا كان الأمر كما بحثناه في مبحث الفطرة فإن استناده على مفهومها لا يُسلم له.

٦ ـ أصل مفهوم تجربة المقدس يرجع إلى اعتماد عزمي بشارة على مفهوم الذات في فلسفة الفينومينولوجيا، وهذا واضح في نمذجتها وتعريفها بأنها مفهوم يتكوّن باستمرار، وليس ثابتًا[(١)]، وجعله هذا الفهم معيارًا أساسًا

---

(١) طبعًا، لا يلزم من ذلك أننا نقول بأن الدين لا يحصل عليه التغير والتبدل، بل هذا واقع كما جاء في الحديث الذي صححه الحاكم النيسابوري وغيره؛ فقد قال المصطفى عليه الصلاة والسلام: «**يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب، حتى لا يُدرى ما صيام ولا صلاة ولا نسك ولا صدقة، وليسرى على كتاب الله ﷻ في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية..**»، لكن هذا التغير والمحو يحصل بابتعاد الناس عن الدين بوصفه إسنادًا، وتفريط الناس في تعلمه وتعليمه والتمسك به، إذ الإنسان تكفل بحمله كما في قوله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ [الأحزاب: ٧٢]، ويقول ابن حجر في فتح الباري (١٣/١٦): «والمراد من الحديث استحكام ذلك حتى لا يبقى مما يقابله إلا النادر، وإليه الإشارة بالتعبير بقبض العلم، فلا يبقى إلا الجهل الصرف، ولا يمنع من ذلك وجود طائفة من أهل العلم؛ لأنهم يكونون حينئذ مغمورين في أولئك، ويؤيد ذلك ما أخرجه ابن ماجه بسند قوي عن حذيفة قال: يدرس الإسلام كما يدرس وشي الثوب..»، طبعة دار المعرفة (١٣٧٩هـ)، الحاصل أن نسيان الدين وتغيره الذي نص عليه الحديث مختلف =

لمقاربة معنى التجربة الدينية، وهذا الفهم يقع فيما ذكرناه حينما نقدنا مفهوم الإحالة في أفق الفينومينولوجيا، فإن طابع الإحالية بحسبها ليس متوارثًا؛ بل مشتقًّا من محايثة المحسوسات والكائنات وكاشفًا لها في نفس الوقت، ولذلك فإن ذاكرتها المزعومة المشتقة من الحس تقع في معضلة الذات ومغالطة الانعكاسية، الذي يلزم بدوره أن الممارسة الفينومينولوجية تقوم على ذاكرة عدمية[1]؛ أي: تعدم الكائن وتستنزفه بما أنها ممارسة في متناول اليد المغيِّرة لكائنيته، بما أن الدازاين له طابع الإحالية، ولأنها أيضًا ذاكرة مؤجلة باستمرار، فإن الحقيقة تتكشف وتتجلى له وفق هذه الإحالية، ولذلك فإن الدازاين يجعل الحقيقة في طابع الإحالية، فحينما يكون في داخلها يعدمها، وحينما يعدمها يكشف حقيقتها، فهو في عوْدٍ أبدي بين كينونتها وعدمها، بما أنه تنكشف له تارة، وتختفي عنه أخرى، وغير ذلك مما نقضناه في مواضعه.

= جذريًا عن أن يكون هذا التغير بمفرده هو المعيار على فهمنا لمعنى الدين، إذ لو كان الأمر كذلك لامتنع تعريف معنى المعنى أصلًا، وهذا أمر لم يدركه صاحب القول أعلاه، وسيأتي مزيد توضيح لاحقًا.

(١) وهذا أمر يؤكده في كتابه، إذ يقول (١/١٨٦): «ليس التدين هو التجربة الأولية للمقدس، بل هو أيضًا نفيها. ونفيها هذا هو الذي يصنع الدين؛ أي: يمأسسه باعتباره ظاهرة»، وحين التأمل فإن معنى المقدس فينومينولوجيا لا يخرج عن اعتباره مجرد وهم ضروري وحسب، إذ دراسة الظواهر بحسبها تنطلق من الكيفيات المحسوسة، وقد مرَّ معنا الإشكالات التي تؤدي إليها.

نخلص من هذا النقد والنقض على النموذج الذي يطرحه عزمي بشارة في كتابه «الدين والعلمانية في سياق تاريخي» وإقامة مفهومه للدين على تجربة المقدس إلى أنه يعجز عن تعريفه وفهمه؛ بل يوقعه وصفه ومعياره في خلط اللغة الدينية وذاكرتها وممارساتها بالذات في الذاكرة المصطنعة، ومن ثمَّ عدم التمييز بين مفهومي الإحالة والحقيقة، ويستحق فعلًا إعادة تسميته لكتابه بـ«الميتافيزيقيا وأختها العلمانية»؛ لأن الدراسة في حدود مجرد العلْمنة لا تخرج عن المواضعة المنمذجة أو تعيين الإحالة أو المعيارية الذاتية ومحاولات حصر الدين في الفلسفات المثالية ومفاهيمها؛ كالمطلق واللانهائي وغير ذلك من الالتباس الذي يصطنعه النسيان والغفلة عن الذاكرة الدينية، وهذه مفاهيم سبق نقض أسسها في الصفحات السابقة.

المبحث الثاني

كتاب «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين لفراس السواح» نموذجًا

يفرّق فراس السواح في كتابه «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني» بين ثلاثة تبديات لمفهوم الدين:

الأول: الدين الفردي، ويطلق عليه الخبرة الفردية أو الحس الديني.

الثاني: الدين الجماعي، وهو نتاج مرَشَّد للخبرات الدينية الفردية.

والثالث: المؤسسة الدينية، وهو البنية المصطنعة، التي تقوم فوق الدين الجمعي في المجتمعات ذات التكوين السياسي والاجتماعي المركب.

ويعتبر أن في قاع الظاهرة الدينية برمتها نجد خبرة فردية يعانيها الإنسان في أعماق نفسه وبمعزل عن تجارب

الآخرين، وأن أساس بناء الدين يقوم على هذا النوع من الخبرة الدينية الفردية، وأن هذه الخبرة راجعة إلى الإحساس بواقعة نفسانية، وهذا الحس الديني أو الخبرة الدينية الفردية ليس ظاهرة يمكن مراقبتها ووصفها من الخارج، وإنما هو أمر نفسي يُختبر ذاتيًا، ولا يستطيع الباحث أن يعرّف عنه إلا بالتنقيب في ذاكرته وسيرته الذاتية، وفي العقيدة والطقس المؤسسين اجتماعيًّا تذوب الخبرات الفردية في خبرة واحدة مشتركة، هي الدين الجمعي، ولذلك ليست تجربة مؤسسي الديانات بكثيرة الاختلاف عن بقية التجارب الروحية الكبرى إلا من حيث نتائجها[١]، وتتخذ الظاهرة الدينية سِمتَها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم البعض في محاولة لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، فمع المعتقد الذي ترسخ بفعل المشاركة يظهر الطقس المنظم، وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية، وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي[٢]، ولا ينبغي خلطهما بالمؤسسة الدينية؛ فإنها بنية اجتماعية حديثة نسبيًّا في تاريخ الحضارة، وتأخذ ملامح هذه

---

(١) فراس السواح، «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني»، دار التكوين، دمشق (٢٠١٧م) (ص٣٣ ـ ٤٠).

(٢) فراس السواح، «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني»، (مرجع سابق) (ص٤٢).

المؤسسة في الوضوح خلال المرحلة الانتقالية بين المجتمعات القروية والمجتمعات المدينية الأولى، فإذا كان الدين ظاهرة مترافقة مع الإنسان منذ استقلاله عن المملكة الحيوانية، فإن المؤسسة الدينية هي ظاهرة جديدة ومرتبطة بحضارة المدينة، ويبدو أن السبب في ظهورها لدى المجتمعات الأولى عند أعتاب التاريخ، هو وصول هذه الجماعات إلى مستوى اقتصادي متطور، من شأنه تحقيق فائض دائم في الإنتاج، يسمح بتفريغ عدد لا بأس به من رجالها ونسائها للإشراف على المعابد وإدارة الشؤون الدينية، ويبدو أن هذه النواة الأولى للذين لا يعملون؛ إذ كانت الوحدة الأساسية في بنية المدينة[١]، وإن هذا التمييز بحسب السواح ذو أهمية بالغة لفهمه للدين.

يقول السواح مركّزًا وملخصًا تقسيماته السابقة:

«إن الدين هو التعبير الجمعي عن الخبرة الدينية الفردية، وقد تم ترشيدها في قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة»[٢].

يبدو من خلال التلخيص الموجز لمفهوم الدين عند

---

(١) فراس السواح، «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني»، (مرجع سابق) (ص٤٤ ـ ٤٦).

(٢) «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني» (مرجع سابق) (ص٩٥).

السواح أنه يشترك مع غيره في اعتبار الذات ركيزة أساسية لفهم الدين، غير أنه يختلف عن سابقه في مباحث أخرى، منها مثلًا أن مفهوم الإلٰه ـ حسب دراسته المذكورة أعلاه ـ لم يكن موجودًا في ذاكرة الأديان البدائية، فهو مفهوم تشكَّل تدريجيًّا عبر مفهوم الروح[1]، وأيضًا اعتباره الدين أمرًا ثابتًا ـ كما في النص السابق أعلاه ـ رغم أن هذا يتعارض مع فهمه لتكوّن مفهوم الألوهة تدريجيًّا، وأيضًا يختلف عن سابقه من حيث المنهجية، فالأول يعتمد فلسفة الفينومينولوجيا، بينما السواح أكثر مرونة منه[2]، وفي الحقيقة يمكن نقد تقسيماته الملتسبة بين مفهومي الدين والميتافيزيقيا بكل ما ذكرناه في الصفحات الماضية حول مركزية الذات في الذاكرة المصطنعة ومحاولات الفلاسفة والباحثين إقامة الدين عليها، وخلطه بين

---

(١) إذ يقول في (ص١٥٠) من كتابه المذكور أعلاه: «إن الارتباك الحاصل في مجال البحث عن الحياة الروحية لإنسان العصور الحجرية، ينبع من كوننا نبحث في ديانة أي جماعة بشرية عن إلٰه أو عن صورة إلٰه، وتغيب عنا حقيقة أن فكرة الإلٰه لم تكن سوى ناتج متأخر نسبيًّا من نواتج الحياة الروحية للإنسان»، ويقول أيضًا (ص٢٤٤) بتصرف يسير: «لقد أظهرنا خلال بحثنا كيفية تكوّن صور الآلهة من مفهوم الروح، ومن مؤسسة عبادة الأسلاف، فصورة الإلٰه المشخص لم تكن أبدًا بدهية من بدهيات العقل الإنساني، بل تكونت عن أفكار دينية أسبق منها، ومعتقدات تدور حول الألوهة غير المشخصة؛ حول القوى التي تكمن عند جذور الدين».

(٢) انظر: فراس السواح، «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني»، (مرجع سابق) (ص٣٣٤).

مفهومَي الإحالة والحقيقة، وغير ذلك مما سبق ذكره، لكن نوجز نقودًا أخرى ينبغي إيرادها، منها:

١ ـ أن المتأمل في دراسات كثير من الباحثين حول مفهوم الدين ـ ومنها دراسة فراس السواح أيضًا ـ يدرك أنهم يقعون أثناء بحثهم وفحصهم في فهمهم له من خلال الذاكرة الملتبسة أو الناسية لتعاليمه وتكاليفه، رغم زعمهم أنهم يدرسون الأديان البدائية، ومما يؤكد كلامنا هذا تقسيمهم الذي يكاد يطَّرد عندهم جميعًا بين عالم المادة والمحسوس وعالم المطلق والمتعالي وغير المحسوس[1]، وهذا تقسيم حادث أتى من اللغة الفلسفية المفرطة في ذاتيتها، وتقسيمه المذكور يخلط مفهومَي الغيب والشهادة في اللغة الدينية ـ اللذَيْن يدخلان تحت ما يمكن الإحساس به ـ بمفهومَي المحسوس المادي والمطلق المفارق؛ أي: عالم محسوس

---

(١) يقول في كتابه المذكور أعلاه (ص١٤٢): «في دراستنا للمعتقدات الدينية الإنسانية سوف نرى أنها تنطلق جميعًا من التعرف على عالم اللاهوت المفارق من جهة، والمنبث عبر عالم الناسوت من جهة أخرى، وأن النشاط الديني على تعدد أشكاله عبر العصور واختلاف الثقافات، ليس إلا إقامة تواصل بين هذين العالمين»، ويقول في موضع آخر (ص٣٣٤): «يقوم المعتقد الديني على الإحساس بانقسام الوجود إلى مستويين، أو مجالين؛ المستوى الطبيعاني، وهو عالم الظواهر المحسوسة الذي يعانيه ويتحرك ضمنه الإنسان، والمستوى القدسي، وهو الغيب الذي صدرت عنه هذه الظواهر المحسوسة بما فيها الإنسان وأشكال الحياة الأخرى».

وعالم معقول لا محسوس، وإذا أدركنا هذا الأساس الذي يقوم عليه فهمه للدين تبين لنا أن الزعم بدراسته للأديان البدائية محض ادعاء ينطلق من الذاكرة الملتبسة أو المصطنعة، مما يُلزم خلط أمور عدمية غير موجودة إلا في الاصطلاح اللغوي بأمور لها اعتبارها الخارجي، الذي ينتج بدوره عدم وضوح الممارسات والسلوكيات ذات الدافع الديني المتعلِّم عن الممارسات ذات الدافع المتوهم؛ لأننا نمارس وفق بقايا ذاكرة لغوية، فإذا لم نستطع التمييز بين ذاكرة صحيحة وأخرى زائفة، لم نستطع بالتالي التمييز بين الممارسة الصحيحة والممارسة الخاطئة؛ لأن الذاكرة الملتبسة تقع في معضلة الأسماء والأوصاف الفارغة الممتدة من الميتافيزيقيا.

٢ ـ من المعضلات والإشكالات التي يقع فيها السواح وغيره الظن بأن الظاهرة الدينية تنتقل من منزع التجربة الفردية إلى سِمَتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد في نقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم البعض، في محاولة منهم لتحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة بهم في تجربة عامة اجتماعية، فالمعضلة التي يقفز عليها دون فهمها واستيعاب إشكالاتها هي إذا كان المقدس أو أساس الديني أمرًا فرديًا استبطانيًا ونفسانيًا مشتقًا من الإحساس بحضور قُوًى ما ورائية؛ فإن ذلك يستلزم أسبقية الوعي والإدراك على ما يتم

إدراكه وفهمه، ومن ثمَّ الإحالة إليه عبر اللغة الذاتية، وإذا كانت كل تجربة فردية منعزلة عن التجارب الأخرى، فإنها تقع فيما تسميه فلسفة العقل المعاصرة بمعضلة العقول الأخرى؛ لأن الفرد المنعزل لا يمكنه افتراض عقلية من وراء مجرد السلوك يمكنه التواصل معها؛ فإن السلوك المحض لا يعبّر بمفرده عن عقل أو فهم يمكن التواصل معه؛ لأنه منعزل بتجربته عن تجارب غيره، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتواصل صاحب التجربة الفردية مع أصحاب التجارب الأخرى، فضلًا عن إخبارهم عن مكنونات نفسه واستبطاناته الذاتية، فافتراض «أنا» مستقلة عن اللغة التواصلية والتداولية ابتداءً يوقعنا في هذه المعضلة(١)، أضف لذلك أن امتناع

---

(١) يمثّل لودفيج فيتغنشتاين لمعضلة العقول الأخرى في كتابه (بحوث فلسفية) ترجمة: عزمي إسلام (فقرة ٢٩٣): «إذا قلت عن نفسي إنني لا أعرف إلا من حالتي الخاصة ما تعنيه كلمة (ألم)، ألا يجب عليّ أن أقول الشيء نفسه أيضًا عن الأشخاص الآخرين؟ وكيف أستطيع تعميم الحالة الواحدة بهذه الطريقة غير المسؤولة؟ والآن يخبرني واحد من الناس بأنه لا يعرف معنى الألم إلا من خلال حالته هو! ـ لنفترض أن لكل واحد صندوقًا، به شيء ما: نسميه (بالخنفساء)، بحيث لا يستطيع أحد أن ينظر ما في داخل صندوق شخص آخر. وبحيث يقول كل شخص إنه لا يعرف ما هي الخنفساء إلا بالنظر إلى خنفسائه هو. هنا قد يكون من الممكن جدًّا لأي شخص أن يجد شيئًا مختلفًا في صندوقه. بل قد يمكننا أن نتخيل مثل ذلك الشيء في حالة تغير مستمر. لكن افرض أن كلمة (خنفساء) كانت مستخدمة في لغة هؤلاء الناس؟ لو كان الأمر كذلك، فلن تكون كاسم لشيء ما (أي: مرجع خارجي)، =

التواصل لصاحب التجربة الذاتية المزعومة يجعل تجربته لا معنى لها، ليس فقط لأصحاب التجارب الأخرى؛ بل له أيضًا؛ لأنه كما ذكرنا سابقًا فإن الزعم بأسبقية الذات يوقعها في معضلة اللغة الخاصة التي يلزم عنها أن كل ما سيظن المنعزل أنه إحساس بحضور لقوى ما ورائية فسيكون كذلك، وما لا فلا؛ لأنه منعزل بتجربته عن التجارب الأخرى، مما

= فالشيء في الصندوق ليس له موضع في لعبة ـ اللغة على الإطلاق، ولا حتى بوصفه شيئًا ما، إذ ربما يكون الصندوق فارغًا. لا. فالإنسان يستطيع أن (يستمر في تقسيم) الشيء الموجود في الصندوق، وذلك يلغيه، مهما كان. الخلاصة بعبارة أخرى أوجز: إننا لو أقمنا قواعد التعبير عن الإحساس، على أساس من نموذج (الموضوع والدلالة) فسيخرج الموضوع أو يسقط من بحثنا بوصفه موضوعًا لا قيمة له».

يفسّر جون هيل في كتابه (مدخل معاصر إلى فلسفة العقل) (ص١٠٠) بتصرف يناسب فقرة (٢٩٣) من البحوث: «يُحاجُّ فيتغنشتاين ضد هذه الصورة، لا بتقديم اعتباراتٍ تتضمن زيفها، بل بإثبات أن قبولنا لها يؤدي إلى نتيجة مُفارِقة، فإذا كانت هذه هي العلاقة التي نحملها لحالات عقلنا وعقول الآخرين فلن يكون لدينا أي طريقة للإشارة إلى هذه الحالات.. الآن افترض أن كلًا منا يقول إن صندوقينا على التوالي يحتويان خنفساء، هل أخطأ أيٌّ منا؟ كلّا، يحاجُّ فيتغنشتاين أنه في هذا الموقف المتخيل تُستخدم لفظة (خنفساء) بطريقة لا يُحدِث فيها ما هو بداخل صندوق أي شخصٍ أي فارق (أي: أن ما في نفسك الباطنة لا يحدث ليس له أي اعتبار في اللغة المستعملة التي تشكل الفهم والمعنى عند المتحدثين).. إن فكرة فيتغنشتاين ليست مجرد فكرة لغوية، فأية أفكار نضمرها وقد نعبر عنها باستخدام لفظة خنفساء يلحقها نفس القيد».

وكما يلخّص سيلفان أورو في كتابه فلسفة اللغة (ص٩٥): «إن ما هو داخلي بالنسبة لفيتغنشتاين عبارة عن أسطورة».

يعني أنه معيار ذاته، حينها سيضمحل أي أساس يقيم عليه المعنى الديني لتجربته.

٣ ـ من الإشكالات والمعضلات التي يقع فيها السواح وغيره أيضًا عدم تفريقه بين الإلٰه الميتافزيقي الذي لم يكن موجودًا في ذاكرة الأديان البدائية، وإله الأنبياء بوصفه مدار ذاكرة الإنسان، وأصل هذا الخلط امتداد لخلطه مفهومي الغيب والشهادة بعالَمين فلسفيين، هما عالَم المحسوس المادي، وعالَم المثاليّ الذي لا يمكن الإحساس به، فالأول لم يظهر إلا في إطار نسيان الدين وخلطه بالذاكرة المصطنعة، ومن ثَمَّ التباسه بالجدل الفلسفي بين المادية والمثالية، بينما إلٰه الأنبياء كان موجودًا في الذاكرة، بما أن الممارسات الإنسانية تقوم على ذاكرة إثباته كما في آية الميثاق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن اللغة التي تعلَّمها الإنسان أول ما علمه الله ﷻ، والتي أقر فيها به ﷻ لم تكن لتدل عليه بالتدريج[1]، وإلا وقعت في معضلة الذاتية، وامتنع التمييز

---

(١) يقول سيلفان أورو في كتابه (فلسفة اللغة)، (دار الكتاب الجديد) (ص٣٠): «مهما كانت لحظة ظهور اللغة وظروفها على مستوى الحياة الحيوانية، فإنها لا يمكن أن تكون قد وُلدت إلا دفعة واحدة؛ فالأشياء لم تكن لتدلّ بالتدريج.. لقد حدث العبور من مرحلة لم يكن لأي شيء فيها معنى إلى مرحلة كل شيء فيها له معنى».

يقول ليونارد جاكسون في كتابه (بؤس البنيوية ـ الأدب والنظرية البنيوية) (المركز القومي للترجمة) (ص٨٤): «إن الألسنيين هم أول من أشار إلى أن =

بين ما هو ديني وما هو غير ديني، فالبحث عن أصل للإله الميتافيزيقي عبر الأحافير والآثار لن يوصل لشيء يمكن الإحالة عليه في الخارج؛ لأنه اسم فارغ، أو لنقل: وهم لغوي تشكل مع نسيان الذاكرة الدينية ولغتها وممارساتها.

٤ ـ أن المتأمل في مآلات النزعة الفردية لفهم الدين على اختلافها وتنوعها ابتداء من العقلنة المفرطة كما في علم الكلام إلى الصوفية الغنوصية التي نراها واضحة في تقريرات السواح، إذ يقول: «وجُماع القول، هو أن الدين لا يقوم على أساس وهمي، ولا على أساس عددٍ من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في طفولة الجنس البشري. فالإحساس الذي يجعل الدين ممكنًا إنما يقوم على اختبارٍ نفسي في وعي الغيب للوحدة الكلية للوجود، ومعكساته في وعي الصحو. وبصرف النظر عن الإلٰه المشخص الذي يوسطه الإحساس بالوحدة الكلية، فإنه يبقى معْبرًا إلى ما وصفته في الصفحات الأولى بأنه: حالة الوجود الحق»[1]، فهو في الحقيقة لا

= لغات الشعوب القبلية لغات معقدة وراقية، شأنها شأن لغات الشعوب المتمدنة، فليس ثمة لغات بدائية»، مما يعني: أن المفهوم والمصطلح في اللغة الأولى لم يكن ليدلّ بالتدرج، إذ لو كان كذلك لما ماثل بينها وبين اللغة المتمدنة.

(١) فراس السواح، «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني»، (مرجع سابق) (ص٤١٩). ويقول في موضع آخر (ص٤١٦): «الوجود عبارة عن دارة مغلقة ذات قرصين يدوران على بعضهما دوران الرحى، الأول هو =

يفسّر مفهوم الدين؛ بل مفاهيم مشتقة من الميتافيزيقيا والذكريات الملتبسة بالفلسفة.

٥ ـ يعيد عالم الآثار بناء الماضي من دراسة المواقع والأماكن الأثرية والمواد التي تحيط بها (كآنية منزلية وبقايا العظام وأدوات حجرية وغيرها) عبر استخراج السجل الأثري من المادة الأثرية، ومن ثمَّ إعادة سرد الماضي من خلال أسئلة الحاضر، المعضلة التي يقع فيها عالم الآثار هي دمجه بين الرمز والمرجع الخارجي، أو افتراضه إمكان استخراج الرمز من المرجع، فهو لا يفصل بين الإحالة الإدراكية وبين مرجعها من حيث المبدأ، ولذلك يعتقد إمكان استخراج سجل الماضي وقصصه من الشيء المتعيّن في الخارج دون فهم أن نقض تعيّن الإحالة الذي ذكرناه في الفصل الثاني يتضمن أن الإدراك الإنساني لا يخرج عن اللغة، وما تقدمه لغته ـ أي عالم الآثار ـ من قصص وسجلات يدرك من خلالها ويسأل، لذا مجرد الفحص الأثري لن يؤدي إلى الوصول لما كان واقعًا في التاريخ، فاللغة التي تهيئ شكل حياته والتي يكتب ويفهم بها عالم الآثار تحجب عنه إمكان استخراج قصة وسجل الماضي من المادة الأثرية المتعيّنة؛ لأن هذه المادة كانت تخضع للاستعمال داخل ذلك المجتمع

= الكون، والثاني هو ألوعي»، إذن، مفهوم الإله والدين عنده لا يتجاوز منطق الميتافيزيقيا، بل يؤول إلى شكلها الصوفي الغنوصي.

الذي يدرسه عالم الآثار، ولفهم استعمال تلك المادة الأثرية وأثرها على الفهم الإنساني لذاته وللآخرين ينبغي العيش في ذلك المجتمع لا دراسته من خارجه بوصفه موضوعًا، فأن تستعمل أمرًا ما هو أن تعيش كيفيات استعماله. إذن؛ المعنى لا يُستخرج من المرجع؛ بل من الاستعمال، وأنّى لعالم الآثار معرفة معنى المادة الأثرية دون استعمالها داخل ذلك المجتمع!

نخلص من هذه النقود على النموذج الذي يطرحه فراس السواح في كتابه «دين الإنسان ـ بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني» وإقامة مفهومه للدين على التجربة الفردية إلى أنه يعجز عن تعريفه وفهمه؛ بل يؤول به وصفه ومعياره في خلط اللغة الدينية وذاكرتها وممارساتها بالذات في الذاكرة المصطنعة، ومن ثمَّ القول بالغنوصية.

إن المتأمل في النماذج السابقة وغيرها ومحاولاتهم لتفسير الدين يدرك أمرًا مشتركًا بينها كافة، وهو نسيان وفقدان أي أثر للمعلِّم أو مركزية مفهوم الإسناد ـ بوصفه إحدى أدق خصائص الديني ـ في محاولاتهم ونظرياتهم التفسيرية، وهذا أمر يبتعد بنظرياتهم أكثر من تنظير المتكلمين، فقد كان أولئك يقرّون بأهمية المعلِّم ـ وإن كانوا يحصرون دوره ومهمته في النجاة دون المعرفة ـ أو حتى محاولات بعض الفلاسفة قديمًا كما يقر ابن رشد بمفهوم

*الحقيقة المزدوجة، فيجعل للمعلِّم حقيقةً داخل حدود جمهور معيّن، فماذا يعني هذا النسيان والغفلة؛ بل افتعال المحو والطمس له من الذاكرة في دراسات الدين المعاصرة؟

ينبغي إدراك أن الجذور الأولى التي نمت فيها هذه الدراسات عن الدين تدور على إشكالات وتساؤلات فلسفية في مسيرة الفكر الغربي، مما يعني أن الخلط والالتباس بين الدين والميتافيزيقيا ـ الذي لزم عنه عدم وضوح دور المعلِّم في جدالاتها ونقاشاتها ـ كان حاضرًا بقوة فيها، فلمّا أعلن الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادشت[1] ما وُصف لاحقًا عبر هذه المسيرة الفلسفية بأنه «موت الإله»، وبما أن الفارق لم يكن واضحًا في التصور الفلسفي عن الإله وعلاقته بالفارق بين دور مفهوم العلّة ومفهوم المعلِّم في تصور الوجود والغاية والمعنى فإن امتداد ذلك الإعلان النيتشوي الممتد بدوره عن آثار الخلط والالتباس بين الديني والميتافيزيقي أدى إلى محو دور المعلِّم حتى من تبيين طريق النجاة، فضلًا عن دوره الأساسي في المعرفة والممارسة بوصفه مدار الذاكرة، وهذا ليس حصرًا على مسيرة الفكر الغربي؛ بل إن الناظر يرى هذا النسيان

---

(١) انظر: فردريك نيتشه، «هكذا تكلم زرادشت ـ كتاب للجميع ولغير أحد»، ترجمة: علي مصباح، (منشورات الجمل)، (٢٠٠٧م) (ص٣٩).

ينتقل ـ الممتد إلى أصل الالتباس ـ إلى طرق تعامل الباحثين العرب مع مفهوم المعلِّم وعلاقته بالمعنى والإنسان وما إلى ذلك من مفاهيم وممارسات وذكريات.

الفصل السادس

إشكالات وتساؤلات

إشكالات وتساؤلات

مرّ معنا خلال الصفحات الماضية عدد من المفاهيم والمصطلحات التي حاولنا حسب استطاعتنا معالجتها وحلّها وفك الاشتباه والالتباس فيها بين خصائص كل من الدين والميتافيزيقيا، وقد كان ذلك عبر زوايا مختلفة ونماذج متنوعة؛ لأن الموضوع الذي نعالجه كثير التشعب، إذ له ارتباط بمفاهيم الشريعة من جهة، ومن جهة أخرى يطرح أسئلة فلسفية؛ لأن الالتباس الذي حصل بين الديني والميتافيزيقي ممتد ومتجذر في مسيرة الإنسان وقصته، وعندما تتعدد السرديات تفرض تداخلات وتفرعات تكاد لا تنتهي، لولا أن النهاية مرآة البداية، سنحاول في هذا الفصل افتراض بعض المشكلات والتساؤلات التي قد تطرأ في ذهن القارئ، ثم نجيبها، لكن مع ذلك فإن لكل قارئ منطقه ومفاهيمه التي ينطلق منها ويعتبرها مسلّمات لا يمكن مخالفتها، ومع أن

هذا تَبيَّن مدى سذاجته، فالإنسان ليس مصدر الحقيقة؛ بل حاملها، بوصفه ممارسًا على ما يصله منها وحسب، وهذا فرق ينبغي تأكيده والتذكير به مرات كثيرة، فما تكرر تقرر.

إشكال: يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، **ويقول تعالى في موضع آخر:** ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ﴾ [المائدة: ٤٤]، **فالآيتان تبينان أن الإسلام تكفل الله بحفظه، بخلاف الأديان الأخرى، ولأن الإسلام هو الدين الخاتم فلن يطرأ عليه التغير والتبدل، فتوهم دخول الميتافيزيقيا عليه توهم باطل؛ لأنه يعارض الآيات؟**

للإجابة عن هذا الإشكال ينبغي التذكير بأمر شديد الوضوح، وهو أن الحامل الـمُطالب بهذا التكليف الديني وأدائه وممارسته ليسوا فقط الأنبياء (لعصمتهم)؛ بل عموم البشر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنهم ملزمون به وليسوا مختارين له، وهذا نص قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فالحمل المشار إليه للإنسان في الآية ليس حمل تخيير؛ بل حمل إلزام ـ فمن التزم به فثوابه عند الله، ومن جحد وأنكر

فمأواه جهنم وبئس المصير - إذ لو كان الأمر تخييرًا لوجب نصب الأدلة على صحة اختيار هذا الدين المعيّن بدلًا من إنكاره، ومن هنا تدخل الميتافيزيقيا عليه؛ لأن وضع الأدلة يجعل ميتافيزيقيا العقل الإنساني - التي لا تستطيع الخروج من أثر الوضع التاريخي عليها بمفردها - حَكمًا على اللغة الدينية وممارساتها القائمة على إسنادها إلى مدار ذاكرتها (أي: الله ﷻ) كما ذكرنا ذلك في معالجتنا لأزمة «أدلة الوجود الإلهي»، وأيضًا هذا مصداق معنى الفطرة كما قررناه في موضعه، إذ هي أثر للاستسلام لله تعالى حسب العهد الذي أخذه ﷻ من بني آدم.

وتبيين معنى الحمل في آية ﴿وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] يساعدنا في تبيين معنى الحفظ في آية ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، عند من فسّرها من العلماء بأنها «القرآن»[(١)]، إذ يقول ابن تيمية رحمه الله: «﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] فما في تفسير القرآن أو نقل الحديث أو تفسيره من غلط، **فإن الله يقيم له من الأمة من يبينه ويذكر الدليل على غلط الغالط وكذب الكاذب**؛ فإن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولا يزال فيها طائفة ظاهرة على

---

(١) يقول ابن كثير في تفسيره لها: «ومنهم من أعاد الضمير في قوله تعالى: ﴿لَهُ لَحَافِظُونَ ۝١٢﴾ [الحجر: ٩] على النبي ﷺ كقوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]، والمعنى الأول أولى، وهو ظاهر السياق».

الحق حتى تقوم الساعة، إذ كانوا آخر الأمم؛ فلا نبي - بعد نبيهم - بعدهم، ولا كتاب بعد كتابهم»[1]، ويقول أيضًا في موضع آخر: «ولما كان النبي ﷺ قد أخبر أن هذه الأمة تتبع سنن من قبلها حذو القذة بالقذة، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه؛ **وجب** أن يكون فيهم من يحرف الكلم عن مواضعه، **فيغير معنى الكتاب والسُّنَّة** فيما أخبر الله به أو أمر به، وفيهم أميون لا يفقهون معاني الكتاب والسُّنَّة؛ بل ربما يظنون أن ما هم عليه من الأمانيّ التي هي مجرد التلاوة ومعرفة ظاهر من القول هو غاية الدين، ثم قد يناظرون المحرفين وغيرهم من المنافقين أو الكفار، مع علم أولئك بما لم يعلمه الأميون، فإما أن تضل الطائفتان ويصير كلام هؤلاء فتنةً على أولئك، حيث يعتقدون أن ما يقوله الأميون هو غاية علم الدين، ويصيروا في طرفي النقيض، وإما أن يتبع أولئك الأميون أولئك المحرفين في بعض ضلالهم.

وهذا من بعض أسباب تغيير الملل، إلا أن هذا الدين محفوظ. كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، **ولا تزال فيه طائفة قائمة ظاهرة على الحق**، فلم ينله ما نال غيره من الأديان من تحريف كُتبها وتغيير شرائعها

---

(١) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة، السعودية، (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م) (٣/ ٣٩).

مطلقًا»[1]، إذن؛ حفظ الله ﷻ له هو هدايته لطائفة من الأمة إلى حِفظه وممارسته، لا أنه تعالى هو «الحامل»، إذ لو كان الأمر كذلك فلا معنى من التكليف به، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن القول بذلك يخلط الإرادة الشرعية بالإرادة الكونية، وهذا مدخل ميتافيزيقي بامتياز، ولذلك كان حفظه ليس تخييرًا؛ بل إلزام، يقول القرطبي رحمه الله في تفسير معنى الحمل والعرض: «هذا العرض - أي الذي كان على السموات والأرض - عرض تخيير، لا إِلزام، **والعرض على الإنسان إلزام**»[2].

وقولنا بأن العرض على الإنسان إلزام وليس تخييرًا،

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م) (٢٥/ ١٣٠).

(٢) أبو عبد الله القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تبينه من السُّنَّة وآي الفرقان، مؤسسة الرسالة، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م) (ص١٧/ ٢٤٧). ويقول ابن عاشور رحمه الله في تفسير التحرير والتنوير: «وجملة ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب: ٧٢] محلها اعتراض بين جملة ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢] والمتعلق بفعلها وهو ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ [الأحزاب: ٧٣] إلخ. ومعناها استئناف بياني؛ لأن السامع خبرَ أن الإنسان تحمل الأمانة يترقب ما كان من حسن قيام الإنسان بما حُمِّله وتحمّله، وليست الجملة تعليلية؛ لأن تحمل الأمانة لم يكن باختيار الإنسان، فكيف يعلل بأن حمله الأمانة من أجل ظلمه وجهله، فمعنى ﴿كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ أنه قصّر في الوفاء بحق ما تحمّله تقصيرًا: بعضه عن عمد، وهو المعبر بوصف ظلوم، وبعضه عن تفريط في الأخذ بأسباب الوفاء، وهو المعبر بكونه جهولًا» الدار التونسية للنشر، (١٩٤٨م) (٢٢/ ١٢٩ - ١٣٠).

راجع إلى تحقيق معنى الفطرة، إذ لو كانت الفطرة مجرد إقرار بالربوبية لتساوى ذلك العرض من حيث التخيير والإلزام، ولم تتميز أيضًا عن إقرار عموم الكائنات الحية بالربوبية لله تعالى، ولذلك قلنا سابقًا إنها أمر زائد على معنى توحيد الربوبية، وليس مطابقًا تمامًا لتوحيد العبادة، **فالفطرة شرط واصل بينهما**، ومن هذا الوجه تخصيصها بالإنسان دون غيره، ومن يتأمل في تخصيص بعض العلماء ـ رحمهم الله ـ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] في المؤمنين وحسب[1]، سيدرك أن أصل اختلافهم هنا امتداد عن اختلافهم في معنى الفطرة، فمن فسّرها بـ«البداءة» مثلًا فقد خصص الآية بالمؤمنين، وما يؤيد كلامنا هذا قول ابن عاشور، فقد ربط رَحِمَهُ ٱللَّهُ آية العرض بآية الميثاق: «وحملها الإنسان فلم يفِ بها؛ إنه كان ظلومًا جهولًا، فكأنه قيل: فكان ظلومًا جهولًا؛ أي: ظلومًا؛ أي: في عدم الوفاء بالأمانة؛ لأنه إجحاف بصاحب الحق في الأمانة أيًا كان، وجهولًا في عدم تقديره قدر إضاعة الأمانة

---

(١) يقول ابن جرير الطبري في تفسيره: «فقال بعضهم: معنى ذلك: وما خلقت السُّعداء من الجنّ والإنس إلا لعبادتي، والأشقياء منهم لمعصيتي.. حدثنا ابن حُمَيد، قال: ثنا مهران، عن سفيان، عن ابن جُرَيج، عن زيد بن أسلم ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]، قال: ما جبلوا عليه من الشقاء والسعادة».

من المؤاخذة المتفاوتة المراتب في التبعة بها، ولولا هذا التقدير لم يلتئم الكلام؛ **لأن الإنسان لم يحمل الأمانة باختياره؛ بل فُطر على تحملها**»، ويقول في موضع آخر: «وافتتاح الآية بمادة العَرض، وصوغها في صيغة المضيّ، **وجعل متعلقها السماوات والأرض والجبال، والإنسان يُومِئ إلى أن متعلق هذا العَرض كان في صعيد واحد، فيقتضي أنه عرْض أزليّ في مبدأ التكوين** عند تعلق القدرة الربانية بإيجاد الموجودات الأرضية وإيداعها فُصُولها المقوّمة لمواهيها وخصائصها ومميزاتها الملائمة بما خلقت لأجله، كما حمل قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]»[١].

إذا تبين أن الحامل لهذا التكليف هو الناس كافة؛ لأنه إسناد يمتد إلى ذاكرتهم الدينية، ولأنهم ملزومون به فطرةً كما في آية الميثاق وآية العرض، فإن مدى نسيان هذا الحامل لذاكرته وتفريطه في ممارستها يوقعه في خلطها بالذاكرة الملتبسة بالميتافيزيقيا، فأن تنسى استعمال وممارسة مفردة لغوية هو أن تنسى شكل حياتها الذي تسكن فيه، فما يُبقي الدين على تأثيره هو ممارسته[٢]، فلا وجود لدين في المطلق

---

(١) ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، (١٩٤٨م) (ص٢٢/ ١٢٤ ـ ١٣٠).

(٢) تأمل مقولة فيتغنشتاين في فقرة رقم (٤٣٢) من بحوث فلسفية: «كل علامة =

المتعالي كما يتصور ذلك كثير من المتخاصمين من جميع الأطراف، إذ تنزيل الشرائع لتقويم حياة البشر وتعويدهم عليه، ومن ثمَّ القيام لله بما أمر به[1]، ولا يلزم من ذلك

= تبدو بذاتها شيئًا ميتًا. ما الذي يمنحها الحياة؟ إنها تحيا بالاستخدام»، ترجمة عزمي إسلام.

(١) يقول ابن تيمية: «**ولهذا فُسِّر الدين بالعادة والخُلُق، ويفسر الخلق بالدين أيضًا**، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ [القلم: ٤]، قال ابن عباس: على دين عظيم، وذكره عنه سفيان بن عيينة، وأخذه الإمام أحمد عن سفيان بن عيينة، وبذلك فسراه. **وكذلك يفسر بالعادة**، كما قال الشاعر: أهذا دينه أبدًا وديني؟ ومنه (الدَّيْدَن). يقال: هذا ديدنه؛ أي: عادته اللازمة، فإن (ديدن)، بمنزلة صلصل من صَلَّ، وكَبْكَبَ من كَبَّ، هو تضعيف له، والمضعَّف قد يكون مشدَّدًا، وقد يكون حرفَ لِينٍ، وهم يعاقبون في كلامهم كثيرًا بين الحرف المشدَّد وحرف المثل، كما يقال: تَقَضِّيَ البَازِي وتقضَّضَ، ويقال، تَسَرَّر وتسرَّى»، رسالة قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي (ص٣٢ ـ ٣٣).

قلتُ: والتعوّد على ممارسة الدين هو إبقاؤه في حيز الاستعمال، ومن ثَمّ التأثير عبره في أشكال حياة الناس، لكن كيف أعرف أن هذه العادة المعيّنة التي تعلمتها صحيحة أم فاسدة؟ في الحقيقة يرجع فلاسفة الفردانية معيار الفرق بين العادة الصحيحة والعادة الخاطئة إلى اعتباره مقصدًا محضًا للفرد، بينما يرجع الفلاسفة الجمعيين المعيار إلى مجرد المواضعة الاجتماعية، وكلا الفهمين يتعارض مع حجة اللغة الخاصة التي عرضناها سابقًا، وحقيقة المعيار ليس فردانيًا محضًا ولا جماعيًا محضًا، بل هو عائد إلى صحة إسناد هذه العادة الدينية، بغض النظر عن طريقها الفردي أو الجماعي، ولذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه: «الجماعة ما وافق الحق؛ ولو كنت وحدك»، والموافقة ترجع بدورها إلى إسنادها التعليمي. إنّ المتأمل أطروحات فيتغنشتاين، وخصوصًا في الفقرة رقم (٢٠٦) من البحوث الفلسفية، إذ يقول: «إن اتباع قاعدة (عادة) أشبه بإطاعة أمر. ونحن ندرّب على ذلك، ونستجيب للأمر بطريقة معيّنة..»، =

حصر دور الدين في إقامة معاش الناس في الدنيا وحسب[1]، ولا يلزم أيضًا من انتشار وعموم الفساد انعدام من يحمل الدين صادقًا وخالصًا، إذ بهداية الله لهم ثم حفظهم وممارستهم له يبقى ويستمر، ثم يشهدون على تبليغه للناس، إذ هذا الغرض من التكليف، لا التعامل معه وكأنه بمعزل عن حياتنا، ويبدو أن الذي جعل هذا الوهم حاضرًا بقوة في أذهان بعض المشتغلين بالعقيدة ومفاهيم الدين من الأطراف المختلفة هو المشروع الميتافيزيقي لعلم الكلام، إذ المتأمل

= رغم معارضتنا لمفهوم «التدريب» الذي أضافه المترجم، إذ ربطه بالعادة يُلبّس على فهمنا لمعناها؛ فالمتعلم يدرك بالتدرج المعنى من سلوكه، بل ينمو معه حتى يُشكّل حياته كلها، ولذلك يستطيع الاستمرار في ممارسته، بينما المتدرب كما الحيوان لا يدرك ما خلف السلوك المحض من معنى، ولذلك استمراره لا يكون بمفرده، بل هو مرتبط بالتحفيز والإثابة والعقوبة. إذن؛ فهم العادة والقاعدة التي تشكل حياة المرء خارج مقاصد الفرد المحض من جهة، ومواضعات الجماعة من جهة أخرى، يرجع به إلى أصله من كونه امتثالًا أو إطاعة لأوامر يتعلمها؛ فالرجوع بها إلى المعلّم بوصفه مدار الذاكرة هو الذي يفرق صحة العادة من فاسدها.

(١) يقول ابن تيمية في رسالته قاعدة في المحبة (ص٤٥ ـ ٤٦): «وليس المقصود بالدين الحق مجرد المصلحة الدنيوية من إقامة العدل بين الناس في الأمور الدنيوية كما يقوله طوائف من المتفلسفة في مقصود النواميس والنبوات أن المراد بها مجرد وضع ما يحتاج إليه معاشهم في الدنيا من القانون العدلي الذي ينتظم به معاشهم، لكن هذا قد يكون المقصود في أديان من لم يؤمن بالله ورسوله من اتباع الملوك المتفلسفة ونحوهم مثل قوم نوح ونمرود وغيرهم.. فإن كل طائفة من بني آدم محتاجون إلى التزام واجبات وترك محرمات يقوم بها معاشهم وحياتهم الدنيوية».

في أطروحاتهم يدرك أولًا خلطهم بين ما هو درس عقدي، وما هو درس كلامي، وامتداد هذا الخلط إلى علوم أخرى، بما أن الحامل لهذه الأوهام هي الذات التي يقوم بها العلم أو غلبة ظن، وتتحرك في معانيها الداخلية!

إشكال: قال المصطفى عليه الصلاة والسلام: «رفع القلم عن ثلاثة: الصبي حتى يبلغ..»، فإذا كان العقل بمعنى التكليف، وهذا بالممارسة الدينية على ضوء الذاكرة المسندة إلى الإثبات الأول كما في آية الميثاق، فيلزم من ذلك أن الطفل مخاطب بالتكاليف الشرعية، وهذا مخالف للنص ويتعارض مع فهم العقل بمعنى التكليف؟

اعتبار البلوغ مناطًا للتكليف ليس بمعنى أن الطفل لم يكن مكلَّفا قبل بلوغه؛ بل هو مكلف **تكليف تحمّل، لا تكليف أداء**[1]، **فقد قال المصطفى ﷺ: «مُروا أولادكم**

---

(١) يقول القرافي رحمه الله: «والتكليف هو الوازع عن الكذب، فمن لا تكليف عليه هو آمن من عذاب الله تعالى في كذبه، فيقدم عليه، ولا يحصل الوثوق به، **وتحمل الصبي جائز؛ لأنه إنما يُقبل أداؤه وروايته بعد بلوغه وحصول التكليف الوازع في حقه، وكذلك تحمل الكافر والفاسق، ويؤدون إذا زالت هذه النقائص عنهم، فإن من حصل له العلم بشيء جاز له الإخبار عنه، ولا تضره الحالة المقارنة لحصول العلم**. ونُقل في مذهب الشافعي رضي الله عنه قول بجواز رواية الصبي وهو منكر من حيث النظر والقواعد بخلاف التحمل، وما زال الصحابة رضوان الله عليهم يسمعون رواية العدول فيما تحملوه في حالة الكفر والصبا، وذلك غير قادح، وكذلك الشهادة لا يقدح فيها أن وقت

بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر»، فشرط البلوغ هو لتحقق التكليف الأدائي الذي تعلَّمه وتعوّد عليه الطفل عبر خبرته في تكليف التحمّل، فالإثم متعلق بتكليف الأداء، لا تكليف التحمّل، فكما يصح سماع أحاديث المصطفى عليه الصلاة والسلام أثناء الطفولة وأداؤها بعد البلوغ[1]، فكذلك مع تحمّل الأوامر والنواهي الشرعية ثم أدائها بعد البلوغ[2]،

= التحمل كان عدوًّا أو صبيًّا أو كافرًا أو فاسقًا **إذا سلمت حالة الأداء عن ذلك، فكذلك هنا**». شرح تنقيح الفصول، شركة الطباعة الفنية المتحدة (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م) (ص٣٥٩)، ومن هذا الوجه أيضًا يصح تكليف الغافل والسكران والكافر تكليف التحمّل، أي: مطالبتهم بممارسة الأوامر والنواهي الشرعية وفهمها حسب الاستطاعة؛ فالغفلة والسكر ليسا مانعًا من هذا النوع من التكليف، وإن كان مانعًا لهم من تكليف الأداء، وعلى كلٍّ فإن التكاليف ملتحمة بشكل حياة كل شخص؛ فالشروط والموانع التي تطرأ عليه تُغيِّر من كيفية وصول الدين إليه ومن تحمّله له، ومن ثم الحكم بالعذر من عدمه.

(١) انظر: ابن الصلاح، مقدمة علوم الحديث، دار الفكر المعاصر، (١٤٢٥هـ) (ص٨٥).

(٢) نشير هنا إلى اعتراض قد يرد علينا، ومحصّله أنه ينبغي التفريق بين الدين كأوامر ونواهٍ، والتدين كسلوك وشعائر، هذا الاعتراض ينظر للتفريق المعروف في أصول الفقه بين خطاب الوضع وخطاب التكليف من زاوية انفصالهما حصرًا، دون النظر إلى الزوايا الأخرى التي يتصلان فيها، ومن ثَمَّ علاقتهما بمفهوم الأمر والنهي الشرعيين من جهة، والسلوك والممارسة من جهة أخرى، إذ لم يُرتِّب علماء الأصول هذا الترتيب حتى نصْنع برزخًا بين النص وما يأمر به أو ينهى عنه وبين التكليف به. يقول القرافي رحمه الله في شرح تنقيح الفصول (مرجع سابق) (ص٧٠): «قد يجتمع خطاب الوضع وخطاب التكليف، وقد ينفرد خطاب الوضع في شيء واحد، ويكون ما يترتب عليه من خطاب التكليف في شيء آخر، مثال اجتماعهما في شيء واحد الزنا =

إذ من شروط مفهوم التكليف القدرة على تحمّله، والتحمّل يأتي بتربية وتنشئة الفهم على خطاب الأمر والنهي ومقتضياته، وهذا الفهم مرتبط بالتعوّد عليه وسماعه باستمرار حتى يتكوّن شكل حياة دينية لهذا الطفل، إذ الفهم ليس متعاليًا أو مستقلًّا عن نموّ حياته، ولو صح أن الخطاب غير موجّه للطفل بتكليفه به تكليف تحمّل لا أداء لامتنع الفهم، إذ العمل ونيّته لا ينفصلان، كما لا ينبغي الفصل بين مفهوم العقل ومفهوم العمل(١)، كما ينظّر لذلك المتكلمون، فيقرّون وجود عقل

= والسرقة والعقود، فإنها أسباب تعلق بها التحريم أو الوجوب أو الإباحة في العقود، وهي أسباب العقوبات وانتقال الأملاك، وكذلك الوضوء والستارة شرطان؛ فهما خطاب وضع، وواجبان؛ فهما خطاب تكليف، والزواج واجب أو مندوب أو مباح، وهو سبب الإباحة، والطلاق كذلك هو سبب التحريم، والقتل حرام وهو سبب حرمان الإرث.. فاجتمع الأمران، مثال انفراد الوضع زوال الشمس، وجميع أوقات الصلوات أسباب لوجوبها، ورؤية الهلال سبب لوجوب رمضان.. وهذه التجددات ليس في فعلها خطاب تكليف.. **ولا يتصور انفراد التكليف، إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط أو مانع**». وفي الحقيقة تصور فصل الأمر والنهي الشرعيين عن التكليف بهما في شكل حياة حصر ومساواة للأمر الشرعي بالأمر الكوني؛ لأن الذي ظنَّ هذا التصور حصرهما في حالة انفراد خطاب الوضع، وهذا خلط بين الإرداة الشرعية والإرادة الكونية.

(١) يقول ابن تيمية: «وأيضًا فإذا قيل: إن العقل اسم لمجموع الغريزة والعلم الحاصل بها كان ما ذكروه بعض مسمى العقل، فلا يوجد اسم العقل إلا مع وجوده، وإن لم يكن هو مجموع العقل. **وأيضًا فمن المعلوم أنه يدخل في مسمى العقل العمل الذي يختص به العقلاء من جلب المنفعة ودفع المضرة**»، انظر: بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (مرجع سابق) (ص٢٧٣).

محض يؤسس للعمل المحض، ولذلك اشترطوا لصحة المخاطبة بالتكليف مطلقًا البلوغ، إذ ذلك من أثر الالتباس بين الدين والميتافيزيقيا، إنّ الطفل يحتاج لخبرة حتى يستطيع ممارسة فهمه الذي ورثه بالتعليم من ذاكرة الإثبات والرسالة، ولو حاولنا الجمع بين اختلاف العلماء في المسألة فسندرك أن أصلها يرجع إلى تعاملهم مع مفهومَي التكليف المحال والتكليف بالمحال[1] دون تقسيم نفس مفهوم التكليف إلى تحمّل وأداء، إذ تعامل البعض معه بوصفه مفهومًا واحدًا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المتكلمين تعاملوا مع معنى «الفهم» بوصفه مستقلًّا مبدئيًّا عن الحياة[2]، ومن ثَمَّ

---

(١) التكليف المحال: هو أن يكون المحال راجعًا إلى المأمور (خلل من جهة المكلّف)، والتكليف بالمحال: هو أن يكون المحال راجعا إلى المأمور به (خلل من جهة النص).

(٢) ويتضح ذلك عندما «نعلم أن الفرق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع حاصل بفارقين ظاهرين، وهما أن خطاب الوضع علامته أنه إما ألا يكون في قدرة المكلف أصلًا.. أو يكون في قدرته، ولا يؤمر به، وبهذا تعرف أن خطاب التكليف علامته أمران، أن يكون في قدرة المكلف، ويؤمر به». محمد الأمين الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنور، (٢٠٠١م) (ص٤٩)، قلت: فتوهم انفراد فهم خطاب الوضع مطلقًا عن أثر أشكال حياتنا علينا أدى لاختزال خطاب التكليف في معنى واحد وحسب، إذ لو لم يُتوهم انفراد فهم خطاب الوضع مطلقًا عن أثر أشكال حياتنا عليه لاستلزم تقسيم خطاب التكليف إلى تحمّل وأداء. والخلاف حول التكليف المحال والتكليف بالمحال راجع بدوره إلى مسألة خلق أفعال العباد.

استبعاد تدرج الطفل في التكليف من التحمّل إلى الأداء، ولذلك أوجب عدد منهم النظر ـ بمعناه الكلامي ـ على البالغ، فهذا الإيجاب يضع التعليم والتربية التي نشأ عليهما الطفل محل تساؤل وفحص بدلًا من أن يبني عليهما ممارسته وسلوكياته الدينية.

إشكال: أن مفارقة مور[١] تنقض تقديم الإثبات على النفي، وبذلك تكون القصدية التساؤلية حالة أولى للإنسان، وليست هذه القصدية وهمًا لغويًا؛ فإنّ «الأنا» هنا مسببة لاعتقادها؟

من الاعتراضات الممكنة أن ما يُعرف بـ(مفارقة مور) التي تثبت فيها الذات ما لا تعتقد ـ وهي من غريب الأقوال المخالفة لطرق الحديث وعاداته ـ تنقض تقديم الإثبات على النفي، وهذا الاعتراض لا يُسلّم له، إذ هذه الطريقة الغريبة صورة من صور الحياة التي تداخلت فيها الذاكرة مع النسيان، مما لزم معه فساد الحديث والعمل في تلك الصورة الحياتية؛

(١) «ما يُطلق عليه بـ(مفارقة مور)، الفيلسوف البريطاني جورج إدوارد مور سبق زميله جون سورل في ذهابه إلى أن الإلقاء المتزامن لقول مكوّن من جملتين على غرار (آمُرُكَ بتَنْفِيذِ العَمَلِ «ع» ولا أَرْغَبُ في تَنْفِيذِ العمل «ع») أو (آمُرُك بالرحيل، غير أنّي لا أريد رحيلك) هو قول غريب، ومأتى الغرابة ـ ولا تعني الغرابة عند مور التناقض الخالص ـ هو أن القائل يثبت ما لا يعتقد به، وهذا من صور فساد العمل واختلاله»، محمد الشيباني، من قضايا تصنيف الأعمال اللغوية، مكتبة علاء الدين، تونس (٢٠١٥م) (ص٢١٩).

لأن الذات «أنا» بوصفها استعمالية تتجاذبها سياقات شرطية متعددة، فهناك شروط سياقية تجذب الذات لجانبها، وشروط أخرى تجذبها لمعارضة ذلك الجانب. . وهناك من السياقات الممكنة ما لا نهاية له، ولذلك فإن الاعتراض علينا بـ(مفارقة مور) يصح في حال قررنا واعتبرنا الذات قصديةً أو مسببة لاعتقادها وليست شرطًا فيه، إذ النسيان والسيولة في التعبير الذاتي «أنا» وطرق استعمالاتها أثر من آثار محو الذاكرة بابتعاد المجتمعات والأفراد عن الإثبات الأول الذي قام عليه وعيهم.

إشكال: من الاعتراضات التي يمكن إيرادها علينا؛ أن مفهوم المقدس بذلك سينتهي إلى كونه مدنسًا؛ لأننا لا نملك معيارنا الذي نفرّق من خلاله بينهما؟

في الحقيقة يأتي هذا الإيراد من الجدل الواسع بين الفلسفات المثالية والفلسفات المادية، وربط الفيلسوف مفهوم الدين بميتافيزيقيا المثالية، وربطه أيضًا الإلحاد بميتافيزيقيا المادية، فالفلسفات المثالية تتعامل مع عللها بوصفها مفارقة للإنسان أو بدهيات قبلية، والفلسفات المادية تتعامل مع عللها بوصفها محايثة مشتقة من المحسوسات، والعقل ليس مفارقًا، وليس أيضًا محايثًا خالصًا، فالإنسان لم يشتقه أصلًا؛ بل تعلّمه تكليفًا، وتحمّله أمانةً، إذ لو افترضنا اشتقاقه له لوقع في الذاتية الفلسفية، ومن ثمَّ في إشكال اللغة

الخاصة التي شرحناها ونقضناها مرارًا، لذا الفصل بين مفهومَي المقدس والمدنس امتداد في عمقه للفصل المصطنع بين المثالي والمادي الذي يفترض بدوره إمكان ذات مفرطة في التفلسف، وبنقض تلك الذات انهار الوهم الفاصل بينهما، هذا من جهة فهم التفلسف بناءً على أصالة الماهية، وأما إذا فهمنا التفلسف بناءً على أصالة الوجود كما في الفينومينولوجيا فإنها تفصل المقدس عن المدنس وفقًا لتفريقها بين مفهوم الدين ومفهوم التدين، وهذا الفرق امتداد لمفهوم تجربة المقدس الذي هو في حقيقته تجربة ميتافيزيقية تفصل بين اللاهوت باعتباره تقعيدًا ميتافيزيقيًّا في التاريخ، وتجربته الذاتية بوصفها انوجادًا في هذا التاريخ اللاهوتي، وهو امتداد للإشكال الفينومينولوجي الذي يجعل الإحالة مؤجّلة حسب انوجاد الذات في التاريخ غير أن ذلك ينقل الميتافيزيقيا من المفارق إلى الحضور فقط، إذن؛ ميتافيزيقيا الحضور تجعل التاريخ لاهوتًا تنوجد فيه الذات الفينومينولوجية، وبنقض هذا المفهوم عن الذات التي تقوم على الكيفية المحسوسة كما شرحنا ذلك أعلاه ينتقض هذا الفصل بالإضافة لنقض اعتبار التاريخ ميتًا ـ لاهوتًا؛ لأن ذلك يلزم منه التعامل مع الأرخنة بوصفها سببًا للممارسة التكليفية، وإذا كان الأمر غير ذلك فإن الفصل بين مفهوم المقدس والمدنس أو عدم الفصل بينهما إشكال زائف في أصله، وامتداد لمحاولة اصطناع ذات فلسفية تسعى لبناء ذاكرة ميتافيزيقية.

أقول ختامًا: إن من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما سبق من مباحث أن السيولة الإدراكية ونقض تعيّن الإحالة يُلزمان الإنسان بما يمكن تسميته بـ«الصمت الفاضل»، إزاء الأحداث الكونية وإرادة الله ﷻ الكونية بما أنه - أي الإنسان - ليس «أنا» متمردة على السياق، أو ذاتًا محضة تسبب وعيها، إذ الوعي كما شرحنا ذلك سابقًا مرتبط ببقايا ذاكرة إثباتية تتناقلها الممارسة التكليفية بإسناد، وبقدر الالتزام والمتابعة لهذه الممارسة يصبح لحديثه وكلامه معنى، بما أن المعنى يتناقل عبر سياقات اجتماعية، ولا تعارض بين فضيلة الصمت ومفهوم الإشهاد كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِى هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨]، ففضيلة الصمت تربط بين مفهوم الإحالة والإرادة الكونية، بينما مفهوم الإشهاد يربط بين مفهوم التبليغ والإرادة الشرعية التي جاءتنا عبر بقايا الذاكرة وممارستها، وبقدر ما نسمع من أقوال ونظريات معارضة للذاكرة الدينية ندرك أن هذا المتكلم أو الممارس الناسي والغافل قد التبست عليه ذاكرته بذكريات أخرى مصطنعة[1]؛ لأنه جعل من ذاته معيارًا للحُكم بصدق أمر من

---

(١) «إن اتباع قاعدة بشكل أعمى أو بشكل آليّ لا يعني أن ذلك الاتباع يتم من دون تفكير بالمرة، بل يعني دون حاجة إلى التبصّر والتفكير الانعكاسي، وهذا التفكير الجزئي غير الانعكاسي هو ما يطلق عليه ديفيد بلور (الوعي بشكل أعمى)

كذبه، فيكون صدقه وكذبه هو كل ما هنالك من عالمه، بما أن مفهوم العالم لم يعد معطًى جاهزًا.

= وما يطلق عليه بورديو (الحس العملي) الذي يشكل جوهر الهابتوس»، حسن أحجيج، (نظرية العالم الاجتماعي ـ قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بيير بورديو) (ص٦٧). ولذلك يصح وصف هذا النوع من السلوك والممارسة بأنها وعي بشكل أعمى، أو لنقل إنه **سلوك وممارسة قائمة على عادة غير متذكِّرة؛ لأن التفكير الانعكاسي جزء من عمل الذاكرة ونشاطها، لكن خاصية التفكير الانعكاسي في الوعي الأعمى ذاتية (ميتافيزيقية)، بينما خاصيته مختلفة في الوعي المتبصّر إسنادية (دينية).**

خاتمــة

(الهوية، الإسناد، الذاكرة)

من الأمور المهمة التي نستخلصها مما مضى من صفحات وسطور أننا لن نستطيع التذكر لوحدنا(١)، إنّ

---

(١) «**إن ذاكرتنا الخاصة بنا تذبل بسبب عدم وجود دعائم خارجية. الحجة الإيجابية التي يقيمها موريس هالبفاكس** (إننا لا نتذكر إلَّا بشرط أن نضع أنفسنا من جديد في تيار فكري أو في عدة تيارات فكرية) **بتعبير آخر: إننا لا نتذكر على الإطلاق وحدنا. يهاجم هالبفاكس هنا مواجهةً الأطروحة الحِسوية ـ أي: أطروحة المذهب الحسي ـ حول أصل الذكرى القائلة بأنها تقوم على حدس حسي يُحفظ كما هو ويُستعاد مطابقًا لِما هو.** مثل هذه الذكرى ليست فقط غير موجودة، بل ولا يمكن تصورها. وتشكِّل ذكريات الطفولة في هذا الصدد مرجعية ممتازة. إنها تمرُّ بأماكن محددة اجتماعية: الحديقة، البيت، القبو.. إلخ، وهذه كلها أماكن كان باشلار يعزُّها كثيرًا: (إن الصورة تنتقل ضمن إطار العائلة؛ لأنه منذ البداية كانت محصورةً هناك ولم تخرج إطلاقًا منه)، و(كذلك إن العالم بالنسبة إلى الولد، لا يخلو على الإطلاق من الكائنات البشرية التي لها تأثيرات خيِّرة أو مسيئة).. بالتالي علينا التخلي عن =

وجودنا في العالم حسب ما تمدنا به ذكرياتنا لم يكن معزولًا أصلًا حتى نفترض ونتوهم «أنا وحدية» تؤسس أو تنظِّر لتماسُك الذكريات بوصفها الوحدة الداخلية للوعي، فإن الذكرى ليست حضورًا في داخل النفس؛ بل هي ممارسة واستعمال واستثمار في أماكن وأشكال الحياة، وقد أتى توهم «الأنا وحدية» من نسيان ذكرى إسناد ممارستنا إلى الأمر والنهي الإلٰهيين[1]، فإذا كان الأمر كذلك، فأين موضع هويتنا من ذاكرتنا؟ في حقيقة الأمر ارتبط مفهوم الهويّة في أول مسيرته الفلسفية بالاسم كما نعرف ذلك في محاورة كراتيليوس التي أعاد سردها أفلاطون، فقد كان سقراط الأفلاطوني يدافع فيها عن نظرة تفصل الاسم عن المسمى بواسطة الصورة التي تنطبع في الذهن عبر المحاكاة الطبيعية للشيء المسمى في الخارج[2]، إذ عنده أن اللغة التي تحكي

= الفكرة القائلة: إن ما يؤسس تماسك الذكريات هو الوحدة الداخلية للوعي»، بول ريكور، ترجمة: جورج زيناتي (الذاكرة، التاريخ، النسيان)، دار الكتاب الجديد المتحدة (ص١٩١ ـ ١٩٢).

(١) قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]، قال ابن عاشور رحمه الله: «ومعنى «أنساهم أنفسهم» أن الله لم يخلق في مداركهم التفطن لفهم الهدي الإسلامي فيعملوا بما ينجيهم من عذاب الآخرة، ولما فيه صَلاحهم في الدنيا، **إذ خذلهم بذبذبة آرائهم**».

(٢) للاستزادة حول الموضوع أعلاه راجع: محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، أفلاطون، ترجمة ودراسة د. عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة الأردنية، (١٩٩٥م).

الواقع بشكل ملائم هي الضامن والمعيار للقدرة على التفريق بين الحقيقة والزيف، وبين مطابقة الاسم لأوصافه من عدم مطابقتها، ومن ثمَّ حصر الذاكرة بين مُثل الأسماء ومحاكاتها المحسوسة[1]، فكلما كان الاسم مطابقًا لوصفه المحاكَى خارجيًّا كانت هويته مطابقة لمثاله، أو لِنَقُل: لا يمكن تزييفها أو التلاعب بها، كما كان يفعل السفسطائيون حينها، ونلاحظ من نظرة سقراط الأفلاطوني أن الأسماء مستقلة عن الأوصاف؛ لأن الاسم مثالٌ متعالٍ ثابت، وهذا الفصل المبدئي بين اسم معيّن وأوصافه يهيئ لإبراز دور الذات المتذكِّرة في إسناد الاسم المتعالي بأوصافه المحسوسة بشكل مطابق، فقد كان هذا الفصل مهمًّا عنده لحصر دور الإسناد في الذات[2] وليس إليها؛ لأن للذات عند أفلاطون ظرفها

---

(١) «إننا نتقدم قهقرة، ونتعلم ونحن نتذكر، والعكس بالعكس. وتكون هذه السيرورات زمنية، حتى وإن كان الزمن الذي تفترضه هو، بلا شك، زمن غريب. وذلك أنه ولئن كان الزمن المفترض من طرف التذكر، ليس الزمن التجريبي المتجه اتجاهًا واحدًا ـ هذا النوع من الزمن ليس زمن التفكير ـ فإن التذكر لا يفترض، رغم ذلك، أن الفكر يتحرك داخل أزلية لا زمنية. إنه يفترض أن الفكر له نمط من الزمنية الخاصة، وهو يكون محكومًا بمقتضياته الخاصة، وليس بجريان الزمن. وكل فكر يضع كمصادرة قدرته على معاودة تعلم الفكر كله»، مونيك ديكسو، أفلاطون ـ الرغبة في الفهم، (مرجع سابق) (ص١٦٣).

(٢) **«مطلق الأسماء أو المشرّع يستخدم الحروف والمقاطع التي هي المادة التي تتكون أو تتركب منها الأسماء، ويضع أو يطلق كل الأسماء في ضوء الاسم** =

الزماني الذي لا يأتي إليها من خارجها؛ بل هو فيها.

الحاصل من ذلك: أنه امتد عزو وحصر دور الإسناد في الذات أو إليها عبر أطروحات الفلاسفة كافة منذ محاورة كراتيليوس، وهذا أمر سبق توضيحه في فصل الذات في الذاكرة المصطنعة ضمنيًّا، لكن ما نريد إيضاحه هنا أمر مختلف عن مفهوم الذات، وهو مركزية مفهوم الإسناد في إعطاء الهويات للذات أو للأشياء على حد سواء، ومن ثَمَّ تثبيت ذكرى معيّنة، وهذا أمر نقرؤه في جميع النظريات والسرديات على تنوعها واختلافها، وقد مرَّ معنا أيضًا مفهوم امتناع تعيين الإحالة العقلية بوصفها حَكَمًا على تفريق الذكرى الحقيقية من الزائفة، فإذا فهمنا ما سبق من نقض تعيين الإحالات كما في الفصل (بين الإحالة والحقيقة)، وأن

= **المثالي، إذا كان يريد أن يكون مطلقًا للأسماء بالمعنى الحقيقي**، ويكون إطلاق الأسماء صحيحًا سواء استخدم المشرّع الحروف والمقاطع ـ بحسب اللغة اليونانية أو بحسب اللغات غير اليونانية الأخرى ـ ما دام الاسم يعطي الصورة الحقيقية والصحيحة، لكن ما هي صفات الاسم المثالي الذي يطلق المشرّع الأسماء في ضوئه وبالنظر إليه؟ أن هذا الاسم هو الذي تتحقق فيه كل صفات الاسم في صورتها الكاملة.. فإذا عرفنا هذه الصفات أو الشروط وراعيناها ونحن نطلق الأسماء على الأشياء، كان إطلاقنا صائبًا وملائمًا.. **وعرض لنا أفلاطون في المحاورة مفهومه عن صواب إطلاق الأسماء وملاءمتها لمسمياتها، وقدّم نظرية لتأصيل هذا المفهوم يمكن تسميتها نظرية المحاكاة الطبيعية**» د. عزمي طه السيد أحمد، محاورة كراتيليوس ـ في فلسفة اللغة (مرجع سابق) (ص٤٧ ـ ٤٨).

التسمية غير مستقلة عن الوصف؛ بل هما تمهيد لبعضهما[1]، تبين أن التساند بين التسمية والوصف تمهيد أيضًا للذاكرة، فالذكرى في أصلها خبر لغوي مُعلَّم، وليست اشتقاقًا من الإحساس أو أمرًا قبْليًا؛ لأن ذلك يلزم عنه تأسيسها على مفهوم الذات، إذن؛ حينما نجهل ذكرى معيّنة مطلقًا فإنّا نجهل أيضًا اسم ووصف تلك الذكرى، فالإسناد لا يأتي من الذات؛ بل من خارجها عبر التعليم باللغة، فإذا كانت التسمية والوصف تمهيدًا لبعضهما، وكانت الذاكرة تنتج منهما عبر التعليم، كانت تمهيدًا هي أيضًا لإسناد الوعي إلى المعلِّم الذي علَّم إسناد اسم لوصف، ومن ثمَّ لذكرى، فحينما يسمي المعلِّم ذاتًا ويصفها، تدرك هذه الذات هويتها؛ لأنه يمتنع على الذات بمفردها تسمية أو وصف نفسها؛ لأن ذلك يوقعها في إشكال اللغة الخاصة، ومغالطة الانعكاس، كما سبق توضيحه، ولا يلزم من ذلك عدم قدرتها على تغيير هذه التسمية والوصف، مما ينتج عنه تغيير ذكريات تلك

---

(١) يقول فيتغنشتاين: «**التسمية تمهيد للوصف**. لا تمثّل التسمية بَعدُ نقلة في نطاق اللعب اللغوي ـ كذلك لا يمثّل وضع قطعة على رقعة الشطرنج نقلة في لعبة الشطرنج. نستطيع أن نقول: عندما نسمّي شيئًا ما فإننا لم نفعل أي شيء بَعدُ، إذ ليس للقطعة اسم إلا في اللعبة. وهذا ما كان فريغه يعنيه، من ضمن أشياء أخرى عديدة، عندما قال: لا مدلول للفظة إلا في سياق تعالق القضية» تحقيقات فلسفية، فقرة (٤٩) ترجمة: عبد الرزّاق بنّور، المنظمة العربية للترجمة (ص١٥٩).

الذات[1]، وهذا يتم عبر تداخل السياقات الاجتماعية ببعضها ومشابهتها لبعضها في وحدات لغوية معيّنة، ومن ثمَّ التعلم من هذا التداخل السياقي، فهذا التداخل يعبّر عن تلازم تشابهي بينهما، وفي التلازم معنى التفاعل، فتلازم طرفين يجعل من الممكن ضبط أو إعادة تسمية ما كنّا نجهله في لغة سياقنا، فالتسمية تخرج الشيء من عالم اللامرئيات إلى عالم المرئيات، وإن نسيان استعمال وممارسة اسم ما هو نسيان لشكل الشروط التي هيّأت ظهوره المرئي، ومن ثمَّ ننسى أيضًا شروط تذكرنا له دون تعليم، وقد يتداخل التذكر والنسيان فيعرف الإنسان نفسه من جهة، وينساها من جهة أخرى، فهذه المرونة في دور التذكر والنسيان وعلاقته بمعرفة الإنسان لهويته عائدة إلى مدى إسناد ممارساته إلى مدار ذاكرته وتعاليمه، وهو الله ﷻ، إذ ليست الذات ماهيّةً صلبة تسبب تذكرها بنفسها دون تعليم.

على ضوء تقريراتنا ونتائجنا التي أكّدنا عليها طوال البحث، نقول: إن من يتأمل مفهوم الهوية الذي يظنّه البعض

---

(١) التغيير هنا ليس سببيًا من الذات بل شرطي، فقدرتها مجرد شرط من جملة شروط سياقية، إذ هي أيضًا تدرك نفسها داخل لغة ما، فتغيير دور «أناها» الشرطي داخل لعبة اللغة يغير أيضًا شكل تلك اللعبة اللغوية وعلاقات مفرداتها ببعض، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تغير استعمال مفردة لغوية أخرى قد يغيّر علاقات المفردات ببعضها البعض؛ فاللغة تحكي عن شكل حياة ما مترابطة، الخلاصة أن العلاقات ليست حتمية داخلها أو سببية.

مفهومًا واضحًا وبيِّنًا بذاته، وعلاقة هذ المفهوم بالإنسان يطرأ عليه تساؤل على غاية من الأهمية والخطورة، مرتبط بهوية الإنسان المعرِّف لنفسه، فأحد وظائف الهوية تعريف الإنسان بذاته، فكائن لا يجد طريقة لتعريف نفسه لا يتجاوز عتبة الكائنية المحضة إلى الهوية، والحاصل من ذلك، إذا كان مفهوم الهوية في الفلسفة المعاصرة على تعقيد كبير وفي غاية التشابك والتداخل مع علوم مختلفة ابتداء بالمنطق والكلاميات والميتافيزيقيا، ومرورًا باللغة والتاريخ وفلسفات العقل المعاصرة، وقد ذكرنا بعض إشكالات هذه المباحث فيما مضى، فإن الإشكال في ضوء هذا التعقيد الفلسفي وطغيان اللحظة الحاضرة علَى ما سبقها على إنسان هذا العصر؛ هو: كيف يدرس ويؤثر المسلم في الفلسفة ويستخلص منها ما يفيده لتأكيد هويته؟

هذا سؤال في غاية الأهمية، وإن كان البعض لا يدرك ذلك؛ لأن مفهوم الهوية عنده قبلي محض؛ أي: أنه ثابت، وما يزيد الأمر تلبيسًا واشتباهًا في أجوائنا التربوية والاجتماعية أن طرق تدريس الدين لدينا تؤكد هذا الوهم ضمنيًّا، وكأنه مسلّمة قرآنية ـ أقصد قبلية مفهوم الهوية، ومن ثمَّ ثباتها ـ وهذا من الالتباسات التي صنعتها ميتافيزيقيا الكلام في مباحث العقيدة، ولا نريد إعادة ما سبق شرحه وبحثه في الصفحات الماضية هنا، لكن نذكِّر أن تضمين

الوهم القائل بقبلية الهوية وأسبقيتها على خبرتها في الحياة في الدرس الديني والعقدي لا يطرحها كمفهوم مُشكِلٍ يتساءل عبره المسلم عن مدى تغيُّره، هل تعرّضت هويته لتغيّر ما من التغيرات التي تحصل لعموم الناس؟ هل حصل لهويته استعمار أو استلاب بمعنى ما؟ هل تأثرت هويته وتفاعلت مع هويات أخرى؟ هذه القبلية لمفهوم الهوية تستبعد تمامًا إمكان تغيُّرها؛ بل يؤدي إلى تعديل ذكرياته عن هويته، الحاصل من ذلك أن القائل بقبلية الهوية لا يمكنه الزعم بدراسة التغيرات على هويته؛ لأن القبلي لا يمكن نسيانه، وما لا يمكن نسيانه لا يقع عليه تذكير أصلًا[1]، ومن ثمَّ يتم استبعاد مفهومَي

---

(١) ولا يصح الاعتراض بأن الإلٰه أيضًا مفهوم قبلي هو الآخر ـ تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ فقد قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾﴾ [الغاشية: ٢١]، يقول ابن عاشور رحمه الله في تفسير الآية: «القصر المستفاد بـ(إنما) قصر إضافي؛ أي: أنت مذكّر، لست وكيلًا على تحصيل تذكرهم، فلا تتحرج من عدم تذكرهم؛ فأنت غير مقصر في تذكيرهم، وهذا تطمين لنفسه الزكية»، ولا يكون التذكير إلا لما يقع على الإنسان من نسيانه بالترك وعدم ممارسته وفعله. يقول الطبري في تفسير قول الله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، «فإن معناه: تركوا الله أن يطيعوه ويتبعوا أمره، فتركهم الله من توفيقه وهدايته ورحمته»، فإن تفسير معنى النسيان بالترك يؤكد أكثر على أن فهم قبلية الوجود الإلٰهي غير صحيح؛ لأن مفهوم القبلي كما ذكرنا سابقًا مفهوم ذهني ونظري محض بخلاف معنى النسيان ـ أي: الترك ـ فإنه عمل وممارسة، وليس أمرًا نظريًّا محضًا، وفي الحقيقة حصر الوجود الإلٰهي في معنى القبلية خلط بين الإلٰه الميتافيزيقي وإلٰه الأنبياء.

يقول ابن تيمية رحمه الله مناقشًا المعارضين والمطالبين بأدلة لوجود الإلٰه: =

التعليم والإسناد عن الهوية، وامتناع استحضاره كمفهوم إشكالي يستحق الدراسة والمراجعة والتذكير؛ بل إن وضع مفهوم الهوية في قالب القبلية أحد مظاهر النسيان وإنكار التاريخ، فأن تغير استعمال كلمة «أنا» من سياقها الاستعمالي داخل مجتمع ما إلى كونها «أنا» قبلية محضة ستغير حتمًا طريقة ممارسة المسلم لحياته، ومن ثَمَّ فهمه لدوره ووجوده في الدنيا، بما أنه لا يمكن الفصل بين اللغة والمجتمع.

في الحديث الصحيح يقول حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنتُ أسأله عن الشر؛ مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله، إنَّا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: **«نعم»**. فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: **«نعم، وفيه دخَنٌ»**. قال: قلت: وما دخَنُهُ؟ قال: **«قوم يستنون بغير سنتي، ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر»**. فقلت: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: **«نعم، دعاة على أبواب**

= «.. بل جمهور العقلاء مطمئنون إلى الإقرار بالله تعالى، وهم مفطورون على ذلك. **ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى، وجد نفسه ذاكرةً له، مقبلة عليه،** كما إذا ذكر له ما هو عنده من المخلوقات. والمتجاهل الذي يقول: إنه لا يعرفه. هو عند الناس أعظم تجاهلًا ممن يقول: إنه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك، والمدائن والوقائع..»، درء التعارض، (مرجع سابق) (٨/٣٨)، تأمّل ربطه رحمه الله بين الفطرة والذكرى، ومن ثَمَّ ربطهما بالتواتر، لا بمفهوم القبلي المحض أو مفهوم الذات المحضة.

جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها». فقلت: يا رسول الله، صِفهم لنا؟ قال: «**نعم، قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا..**» إلى آخر الحديث.

ما علاقة هذا الحديث بإشكالنا: كيف يؤثر المسلم في الفلسفة ويستخلص منها ما يفيده لتأكيد هويته؟ طبعًا، فبنص الحديث واضح أن هناك تغيرات ستحصل على الناس وطريقة تناقلهم وتلقيهم للخير الذي جاء به المصطفى عليه الصلاة والسلام، تأملوا قوله: «**نعم، وفيه دخن**»، وقوله: فقلت: يا رسول الله، صفهم لنا؟ قال: «**نعم، قوم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا**»، هذه العبارات تؤكد على أن الهوية المسلمة التي جاءت مع الخير النبوي سيحصل فيها اشتباه والتباس عند كثير من الناس، هي إذن ليست قبلية، ولا خالصة، وكما مرَّ معنا فإنَّ الهوية إسناد تعليمي، وليست مشتقة من الحس أو من العقلنة، إذ الذاتية التي تلازم التفلسف والتكلم تنتهي لمغالطة الانعكاس، إنَّ المسلم له هوية تعلَّمها من هذا الخير الذي جاء به المصطفى ـ عليه الصلاة والسلام ـ فقد قال الله ﷻ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ﴾ [الحج: ٧٨]، تبين

لنا الآية الامتداد التاريخي لهويتنا كمسلمين[1] بما أنه يمتنع الفصل بين مفهومَي التسمية والوصف الذي يلزم عنه مزج الهوية بالتاريخي مع التأكيد بامتناع اشتقاق أحدهما من الآخر، ثم لاحظوا كيف ربط في الآية بين مفهوم الشهادة الذي له دور تاريخي، وبين الهوية في قوله: ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]، لو كان مفهوم الهوية قبليًّا سابقًا على الخبرة، أو كان مفهوم التسمية مستقلًّا عن مفهوم الوصف لما ربطه الله ﷻ بالشهادة بوصفها شكلًا حياتيًّا أو حدثًا في التاريخ، وهذه الشهادة المسلمة على الغير ليست سوى أداء التكليف المناط بالمسلم على مختلف مجالات حياته المَعيشة، ولو كانت الهوية قبلية لامتنعت الشهادة بما أن الهوية القبلية تنكر أثر التاريخ فيها، وحتى نجيب عن سؤالنا أقول: إن النظر للفلسفة من منظور المسلم المكلَّف بأدوار معينة في حياته المَعشة يطرح عليه واجبات تعلمها بقدر ما يطرح على الناسي لهويته أزمات وجودية ومعنوية، فمن الأمور التي ينبغي للمسلم التنبه لها أثناء مطالعته لكتب الفلاسفة وتحقيقها أن الهوية ليست معطى، ولذلك يجب عليه

---

(١) يقول ابن عاشور: «والضمير في ﴿هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨] عائد إلى الجلالة؛ كضمير ﴿هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ﴾ [الحج: ٧٨]، فتكون الجملة استئنافًا ثانيًا؛ أي: هو اجتباكم وخصّكم بهذا الاسم الجليل، فلم يعطه غيركم، ولا يعود إلى إبراهيم».

دومًا مراجعتها وفق التعليم النبوي المسند، وممارستها على ذاكرته قدر الاستطاعة، ورغم كل الدخن الذي وصلنا عبر انفعالات التاريخ وشهادات المسلمين على أنفسهم وعلى غيرهم، فقد قال الله تعالى في الآية: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ﴾ [الحج: ٧٨]، فالهويات تقع في السيولة التذكرية عبر النسيان، ويمكن تنشيطها وإعادتها ـ حسب الاستطاعة ـ عبر سلاسل الذاكرة التي تؤكد هويته بوصفه مسلمًا، ودوره في الزمن الدنيوي.

وحتى يستطيع المسلم التأثير فلسفيًّا ويؤكد هويته عليه أن يدرك أولًا كيفية اكتسابه لهويته كمسلم[1]، فبعد نقضنا لمفهوم الهوية الصلبة عبر نقض تعيّن الإحالة، لم يبقَ غير إسناد هويتنا لذاكرتنا التي تعلمناها، ومن ثَمَّ تتبع أسانيد تلك الذاكرة عبر الزمن، والممارسة على ضوء حامليها، فتؤثر على كل ما نعتقده، نراه، نسمعه، نصنّفه، فنحن محكمون بأسانيد ذكرياتهم، ومدينون لهم بهويتنا وفهمنا لأنفسنا، فمفهوم الهوية في إطار التعلّم يطرح إمكان النسيان الذي يجعل للممارسة في الزمن التاريخي معنًى، فأن تمارس وتجاهد محاولًا الحفاظ على ما تبقى من آثار الهوية المسلمة التي تعلمناها، وتراجع ما حصل عليها من أنواع الالتباس

(١) قال محمد بن سيرين: «إنّ هذا العلم دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم».

والدخن حسب حديث حذيفة بن اليمان، هو أن تمارس وتجاهد في ضوء المعنى الذي يجعل لحياتك غاية، فتستطيع الشهادة بموجبها، فهذه الشهادة امتداد لقوله تعالى في آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ربما لم نستطع الإحاطة بموضوع دراستنا كاملًا؛ لأن تشعباته بقدر تشعبات حامله وتذبذب إرادته واضطرابها وعدم اطرادها على ذاكرة الإثبات، إلا من رحم الله، ولأنه في حقيقة الأمر تحقيق ينبغي أن يبقى مفتوحًا باستمرار أمام كل المحاولات الجادة لإعادة التذكر في إطار ذاكرة مسلمة؛ حتى لا ننسى الدور الذي تحملناه وكُلِّفنا به.

والصلاة والسلام على نبيِّنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.